CORSO ELEMENTARE
DI FILOSOFIA

ALL'USO

DEI COLLEGJ DI FRANCIA

PER G. F. A. CARO

tradotto e corredato

DI NOTE E AGGIUNTE

DAL DOTTORE

ANTONIO CONTRUCCI

Quest'Opera può servire a rispondere ai temi di Filosofia Elementare per l'Esame d'ammissione alle Università Toscane.

TOMO II.

FIRENZE

PER RICORDI E JOUHAUD

1847

CORSO ELEMENTARE

DI FILOSOFIA

CORSO ELEMENTARE

DI FILOSOFIA

ALL'USO

DEI COLLEGJ DI FRANCIA

PER G. F. A. CARO

TRADOTTO E CORREDATO

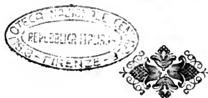
DI NOTE E AGGIUNTE

DAL DOTTORE

ANTONIO CONTRUCCI

Quest'Opera può servire a rispondere ai temi di Filosofia Elementare per l'Esame d'ammissione alle Università Toscane.

TOMO II.



FIRENZE

PER RICORDI E JOUHAUD

1847

COI TIPI DI G. B. CAMPOLMI.

PARTE TERZA.

FACOLTÀ MORALI DELL' UOMO.

CAPITOLO PRIMO.

PRINCIPJ D'AZIONE.

Cosa intendesi per facoltà morali - o principj morali d'azione.

Per *principio d'azione* (1) noi intendiamo tutto ciò che ci conduce ad agire. La parola *azione* si usa propriamente a significare l' esercizio della volontà, sia che questo esercizio si produca al di fuori per gli effetti sensibili, sia che egli non trapassi i limiti del mondo interno. Nel novero dei principj attivi noi possiamo porre l'istinto, l' abitudine, gli appetiti, i desiderj, gli affetti, l'interesse, il sentimento morale, la simpatia, il sentimento religioso, la facoltà morale d' azione per eccellenza.

ARTICOLO PRIMO.

ISTINTO.

Istinti che si manifestano nell' infanzia. — Istinti che vengono in soccorso delle nostre facoltà intellettuali ogni momento della vità.

I. La ragione, singolare prerogativa dell' uomo, non si manifesta in esso che molto tardi; essa non maturasi che a gradi insensibili e rimane troppo fiacca nella maggior parte della specie per assicurare a lei sola la conservazione degli individui e della società, e produrre questo dramma variato della vita umana in mezzo del quale essa è chiamata a esercitarsi e a ingrandirsi. Per tal modo, dice Reid, il sapiente autore del nostro essere ha posti nella costituzione umana molti principj di un ordine inferiore, che senza il soccorso della ragione conservano la specie e producono i diversi fenomeni e le diverse risoluzioni che noi osserviamo sul teatro della vita.

Mediante l' *istinto*, l' uomo senza alcuna fatica nè di riflessione, nè di deliberazione, nè di volontà, è sospinto a far molte azioni indispensabili alla sua conservazione e al suo ben essere, e che in mancanza di questi principj ogni sua abilità, e ogni sua prudenza non sarebbero state capaci di compiere.

Per *Istinto*, io intendo un impulso naturale e cieco che ne porta a certe azioni senza che noi vi abbiamo la mira.

senza deliberazioni e spessissimo senza alcun' idea di ciò che noi facciamo (*a*).

Un bambino nato di fresco, ignora senza alcun dubbio, che la respirazione sia necessaria alla vita nel suo nuovo stato; non sa come una tal azione debba essere adempiuta; non ne ha alcun' idea, alcun concetto, ciò nonostante appena egli è nato respira con perfetta regolarità come se egli lo avesse appreso, e ne avesse contratta l'abitudine per una lunga pratica.

Per il medesimo genere di principj questo bambino testè nato, quando il suo stomaco è vuoto e che la natura ha riempito di latte il seno della madre, puppa e trangugia questo liquido, come se egli conoscesse i principj di quest' operazione ed avesse acquistato l'abitudine di praticarli. Ancora per un principio somigliante i fanciulli gridano quando soffrono o sono feriti; si impauriscono quando si lascian soli specialmente al buio; tremano quando sono in pericolo di cadere; hanno paura di un aspetto severo o di un tuono di voce minacciosa; un' aria di bontà, una voce dolce e carezzevole, li alletta e rallegra.

II. Oltre gli istinti che si manifestano solamente nell' infanzia e che sono destinati a supplire al difetto dell' intelligenza, ve ne sono molti altri che ci accompagnano nella vita, e che vengono in soccorso delle nostre facoltà intellettuali in tutti i momenti dell' esistenza. Si possono distinguere in tre classi (*b*) (2).

1° — Vi sono molti atti necessarj alla nostra conservazione e che adempiamo senza conoscere con quali mezzi devono esser adempiuti.

Un uomo sà che deve inghiottir gli alimenti per essere nutrito; ma quest' operazione richiede il concorso di un

(*a*) *Reid*. OEuvres complètes. T. 6. p. 10. Trad. de *Jouffroy*.
(*b*) *Ibid*. T. 6. p. 15-18.

gran numero di muscoli e di nervi che alcuni sono assolutamente ignoti. Se egli dovesse effettuare un tale atto con il solo soccorso della sua intelligenza e della sua volontà, egli morrebbe di fame prima di avere imparato a eseguirlo. Qui l'istinto viene in suo soccorso; non ha bisogno che di volere per inghiottire: tutti i movimenti necessarj dei nervi e dei muscoli compionsi nel momento nell'ordine che si conviene, senza che egli conosca o che voglia alcuno di questi movimenti.

Avviene lo stesso presso a poco, di tutti i movimenti volontari del corpo, a modo d'esempio, dei movimenti delle braccia, che si muovono tosto che vogliamo. Ognun sa che il braccio è disteso per la contrazione di certi muscoli, e che i muscoli sono contratti per l'azione dei nervi; ma io non so niente nè di nervi nè di muscoli; io non vi penso neppure quando stendo il braccio; frattanto l'azione dei nervi e la contrazione dei muscoli, senza essere state provocate da me, producono immediatamente l'effetto che io voglio.

2° — La seconda classe degli istinti che sopravvivono all'infanzia ha per obietto di determinare certi atti che devono essere sì frequentemente ripetuti, che il concepirli e risolverli ogni volta che fa di bisogno, di troppo occuperebbe il nostro pensiero e non darebbe luogo alle altre operazioni dello spirito.

È necessario che noi respiriamo molte volte per minuto sia nella veglia sia nel sonno. Medesimamente noi siamo spesso obbligati di chiuder le palpebre a conservare la luce dell'occhio. Se questi atti esigessero un'attenzione e una volizione particolare ciascuna volta che si ripetono, assorbirebbero tutto il nostro intelletto. La natura dunque ci spinge a farli ogni volta che abbisogna, senza che noi abbiamo necessità di pensarvi; essi non ci tolgono alcun tempo, nè arrecano la più piccola interruzione a un esercizio qualunque dello spirito, perchè eseguisconsi dall'istinto.

3° — La terza classe si compone degli istinti che so-

prayvengono quando l'azione deve farsi sì repentinamente, che altrimenti non avrebbesi il tempo nè di concepirla nè di volerla.

Quando un uomo perde il suo equilibrio, per istinto fa uno sforzo subitaneo onde riacquistarlo. Lo sforzo avverrebbe troppo tardi, se per determinarlo abbisognasse la decisione della ragione e della volontà.

Quando una qualche cosa minaccia gli occhi, noi li chiudiamo per istinto, ed a fatica possiamo astenerci dal farlo, anche quando siam certi che la minaccia è uno scherzo, e che è senza pericolo per noi.

III. Per tal modo il benevolo autore della natura aggiunge i nostri istinti, al difetto e alla debolezza del nostro intelletto.

Nell'infanzia noi ignoriamo tutto; nondimeno abbiamo il bisogno di far molte cose per la nostra conservazione; noi le facciamo per istinto.

In progresso vi ha una quantità di movimenti indispensabili, sia dei nostri membri, sia del nostro corpo, che non possono essere eseguiti se non da un meccanismo interno delicato e complicato, del quale la maggior parte degli uomini ignorano la forza motrice, e di cui gli anatomici i più abili sanno poco. L'istinto mette in azione tutto questo meccanismo; noi non abbiamo bisogno che di volere il movimento esterno, e tutti i movimenti interni che devono prenderlo si effettueranno da sè medesimi, senza volervi disposizione per parte nostra.

Di più, certe azioni debbono ripetersi sì frequentemente nel corso della vita, che se esse esigessero l'attenzione e la volontà non saremmo capaci di fare altro; esse si eseguiscono regolarmente per istinto.

Finalmente a preservarci dal pericolo, sono necessari sovente movimenti sì rapidi, che non si avrebbe il tempo nè di concepirli nè di volerli; anche questi li effettua l'istinto.

ARTICOLO II.

ABITUDINE.

Cosa si intenda per abitudine considerata come principio d' azione. — Differisce dall' istinto non nella sua natura, ma nella sua origine. — Una società poco scelta fa contrarre cattive abitudini. — Tutte le arti ci somministrano esempj del potere delle abitudini, e della loro utilità. — Non si vede alcuna ragione di sperare, che si possa giammai assegnar la causa fisica sia dell' istinto sia dell' abitudine.

I. L' abitudine differisce dall' istinto non nella sua natura, ma nella sua origine; l' istinto è naturale, l' abitudine acquisita; ambedue agiscono indipendentemente dalla nostra volontà, dalla nostra intenzione, dal nostro pensiero (*a*).

L' abitudine comunemente vien definita — la facoltà di agire acquistata per una pratica ripetuta; — e questa definizione è sufficiente per le definizioni in fatto d' arte. Ma, affinchè le abitudini possano propriamente chiamarsi principj d' azione, bisogna che esse non solamente diano facilità, ma tendenza e inclinazione a far l' atto; e non si può dubitare che in molti casi le abitudini non abbiano questo potere (3).

II. Quante cattive abitudini una società mal composta non fa contrarre ai fanciulli nel loro portamento, nei

(*a*) *Reid.* OEuvres complètes T. 6. p. 24-28.

loro movimenti, nel loro contegno, nei loro gesti e nella loro pronunzia? Essi acquistano ordinariamente queste abitudini per una imitazione involontaria e istintiva, prima che possano giudicare quel che sarebbe il meglio.

Quando la loro intelligenza è un poco sviluppata, possono facilmente riconoscere che tal modo di agire non è conveniente a far la risoluzione di correggersi. Ma quando l'abitudine è formata, non basta una risoluzione generale per vincerla; è necessaria un'attenzione particolare in ciascuna occasione per resistere al suo ascendente, fino a che ella sia vinta dall'abitudine della resistenza.

La forza delle abitudini contratte di buon ora per imitazione, fa sì, che un uomo cresciuto nell'ultimo ceto della società, se la fortuna lo fa salire più alto, raramente acquista il tuono e le maniere di un uomo distinto.

Tutte le arti ci somministrano esempj del potere e dell'utilità delle abitudini (4); ma niuna ce ne presenta tante, quante ce ne presenta la più comune di tutte, l'arte della parola.

Il linguaggio articolato è in noi l'opera dell'arte, non l'opera della natura. Non è una cosa facile per i fanciulli l'imparare i suoni elementari del linguaggio, cioè la pronunzia delle vocali e delle consonanti; ma eglino vi troverebbero maggiori difficoltà ancora, se non fossero spinti dall'istinto alla imitazione dei suoni che essi intendono; imperciocchè è incomparabilmente più difficile insegnare ai sordi la pronunzia delle lettere e delle parole, benchè l'esperienza insegni che vi si può arrivare. Qual facoltà ci rende così facile questa pronunzia in principio sì difficile? — L'abitudine.

Ma tostochè un buon oratore ha concepito ciò che vuol dire, come può avvenire che le lettere le sillabe e le parole si ordinino nel suo discorso conforme le regole innumerevoli del linguaggio, senza che egli pensi a queste regole come alla minima cosa di questo mondo? Egli ha l'intenzione di esprimere certi pensieri; per ottenere una espres-

sione giusta deve scegliere le sue parole fra mille, e fa questa scelta senza alcun dispendio, nè di tempo, nè di meditazione. Di più, è necessario che dopo avere scelto le sue parole, le disponga in un certo ordine secondo le regole innumerevoli della Grammatica della Logica e della Rettorica, e le accompagni con una pronunzia e una declamazione particolare; egli vi giunge quasi per ispirazione, senza riflettere ad alcuna di queste regole, e senza violarne una sola. Quest'arte, se fosse meno conosciuta, sembrerebbe più maravigliosa di quella di ballare con gli occhi bendati tra dei ferri roventi senza bruciarsi. Ora, tutti questi miracoli sono il frutto dell' abitudine (5).

È chiaro, che siccome senza l' istinto il fanciullo non vivrebbe sino all' età d' uomo, così senza l' abitudine l' uomo resterebbe nell' infanzia tutta la sua vita e sarebbe bisognoso, dappoco, muto, fanciullo di intelligenza tanto a sessanta che a tre anni.

III. Io non vedo alcuna ragione di sperare, che noi diveniamo giammai capaci di assegnar la causa fisica sia dell'istinto sia dell'abitudine (6). Tanto l'uno che l'altro sembrano formar parte della nostra costituzione originale; la destinazione e l' uso ne sono evidenti; ma noi non possiamo assegnar loro altra causa che la providenza di Quegli che ci ha creati.

Si riconosce facilmente questa providenza nell' istinto che è una propensione naturale. Ma la sua intervenzione non è meno reale nelle facoltà e nelle inclinazioni che ci dà l'abitudine. Perchè nulla può spiegare come noi acquistiamo facilità e tendenza a far ciò che abbiamo spesso praticato. Il fatto è sì noto e sì comune che noi trascuriamo di ricercarne la causa, come omettiamo di indagare la causa che fa splendere il sole; ma deve esservi una causa per lo splendore del sole, come deve esservene una per la potenza dell'abitudine.

ARTICOLO III.

APPETITI.

Carattere che essi presentano. — Gli appetiti naturali sono in numero di tre. — Questi appetiti non sono interessati. — Oltre gli appetiti naturali abbiamo degli appetiti fittizi, come gli appetiti del tabacco, dell' oppio, dei liquori forti.

I. Se la ragione fosse perfetta, essa guiderebbe gli uomini a usare i migliori mezzi per conservare la loro vita e propagare la specie. Ma il Creatore non ha giudicato a proposito di commettere quest' impresa alla sola ragione, altrimenti sarebbe molto tempo che la razza umana non esisterebbe più. Ci ha dato degli *appetiti* che assicurano il compimento di questi fini importanti, indipendentemente dalla saggezza o dalla follia, dai vizj o dalle virtù che sono in noi.

Ecco i caratteri che presentano i nostri appetiti.

1° — traggono la loro origine dal corpo e ci sono comuni con gli animali.

2° — non sono continui ma periodici.

3° — sono accompagnati da una sensazione spiacevole, forte e debole, secondo la forza o la debolezza dell' appetito.

II. I nostri appetiti sono in numero di tre;

Appetiti { 1. Della fame. 2. Della sete. 3. Del sesso (*a*) (7).

(*a*) *D. Stewart.* Esquisses de phil. mor. Trad. de *M. Jouffroy.*

I primi due sono destinati alla conservazione dell'individuo; — il terzo alla propagazione della specie. Senza di questi la ragione sarebbe stata insufficiente per garantire questi resultati importanti.

Non si può dire propriamente che i nostri appetiti sieno interessati, imperciocchè essi aspirano ai loro obietti respettivi come al loro ultimo fine; e dall'altra parte bisogna che essi abbiano agito una prima volta e innanzi ogni esperienza del piacere che accompagna il loro sodisfacimento. Aggiungiamo, che l'interesse è spesso sacrificato all'appetito in tutti i casi per esempio, nei quali ci abbandoniamo ad un godimento presente, con la certezza o la grandissima probabilità che esso avrà delle conseguenze funeste.

Oltre gli appetiti naturali noi abbiamo degli appetiti fittizj, tali sono gli appetiti del tabacco, dell'oppio, dei liquori forti. In generale tutto ciò che eccita il sistema nervoso, lascia dietro di sè una certa languidezza che ci fa desiderare il ritorno dell'irritazione.

Le inclinazioni periodiche all'azione e al riposo, hanno sotto molti rapporti — grande analogia con gli appetiti.

ARTICOLO IV.

DESIDERJ.

Carattere dei DESIDERJ. — *Desiderio della conoscenza o principio di curiosità. — Desiderio della società. — Desiderio di stima. — Desiderio del potere o principio d'ambizione. — Desiderio di superiorità o principio d'emulazione. — Descrizione di queste differenti specie di desiderj. — I desiderj sono disinteressati e naturali.*

Se la ragione fosse perfetta essa ci farebbe ricercare il potere, il sapere, la stima, l'affetto dei nostri simili, come altrettanti mezzi di assicurare la nostra propria felicità e di essere utili agli altri; ma la natura prevedendo le sue debolezze, trasfuse in noi dei desiderj che ne portano ad amare questi beni per loro stessi, senza che noi abbiamo bisogno di comprenderne l' utilità (8).

I desiderj differiscono dagli appetiti in questo;

1. non nascono dal corpo

2. non sono periodici

3. non cessano, ottenuto che abbiamo un obietto particolare.

I principj attivi i più rimarchevoli che appartengono a questa classe sono, **il desiderio della conoscenza o il principio di curiosità, il desiderio della società, il desiderio di stima, il desiderio del potere o il principio dell'ambizione, il desiderio della superiorità o il principio dell'emulazione** (*a*).

I. Il desiderio della *conoscenza* o il principio di curiosità, si manifesta nel fanciullo di buonissima ora, e per ordinario si sviluppa con molta energia. Allora la natura gli dà la direzione che meglio conviene a' suoi bisogni. In fatti nei primi anni della vita lo si vede attaccarsi unicamente a quelle proprietà delle cose e a quelle leggi del mondo materiale, la di cui conoscenza è indispensabile alla conservazione della nostra esistenza (9). In un'età più avanzata la sua direzione cessa di essere uniforme, e varia da un individuo ad un altro. Di qui quella moltitudine di direzioni diverse che prendono gli uomini.

Il desiderio della conoscenza non è un principio interessato. Come l' obietto della fame non è la felicità ma il nutrimento, così l' obietto proprio della curiosità non è la felicità ma la conoscenza.

(*a*) *Stewart*. Esquisses de phil. mor., sect. 3 pag. 60, et suiv.

II. Il desiderio di *società* è istintivo. In fatti, indipendentemente dalla benevolenza naturale e dai vantaggi che noi troviamo nella società, una invincibile tendenza ci fa ricercar la compagnia dei nostri simili (10).

Gli effetti che la solitudine produce nell' uomo, dimostrano con qual possanza un tal principio agisce sopra esso. Noi ci sentiamo in uno stato che non è naturale, e ci studiamo di empiere il vuoto che proviamo, ora prendendo per compagni gli animali i più vili, ora attaccandoci a obietti inanimati (11).

Il rapporto che esiste fra il desiderio della società e il desiderio della conoscenza è rimarchevolissimo. Quest' ultimo principio è sempre accompagnato dal bisogno di partecipare agli altri il resultato delle nostre ricerche, in guisa che è stato posto in dubbio, se la curiosità sola potesse trarre e sostener in un lungo lavoro l' uomo che avrebbe perduto ogni speranza di vivere con i suoi simili. Così trovasi assicurata fra gli uomini la comunicazione delle loro respettive scoperte (12).

III. Il desiderio della *estimazione* si manifesta di buon ora nei fanciulli; molto tempo innanzi che essi abbiano potuto riflettere ai vantaggi della buona opinione degli altri, e anche prima che abbiano acquistato l' uso della parola, li vediamo sensibilmente mortificati dal più piccolo segno di negligenza o di disprezzo. Perlochè il desiderio della estimazione sembra essere un principio primitivo della nostra natura, o in altri termini uno di quei principj, che non possono risolversi nè nella ragione, nè nella esperienza, nè in alcun altro fatto più generale di quelli (13). La potente influenza che esso esercita sopra l' anima viene in appoggio di questa intenzione; influenza sì energica che verun altro principio attivo può contrappesare: l' amore stesso della vita cede sempre al desiderio della stima, e di una stima che non unendosi che alla nostra memoria non può eccitare in noi alcuna considerazione

interessata. È difficile concepire come l'associazione delle idee potrebbe formare oltre i principj della nostra costituzione, un principio secondario più forte che essi tutti ineccezionabilmente.

Come i nostri appetiti della sete, della fame, senza essere principj interessati, servono immediatamente alla conservazione dell' individuo, nel modo stesso il desiderio di stima senza essere un principio sociale o benevolo, serve immediatamente al bene della società (14).

IV. Ogni qualvolta noi possiamo riguardarci come autori di un effetto, la coscienza del nostro *potere*, eccita in noi gioja e orgoglio. In generale il piacere è proporzionato alla grandezza dell' effetto, paragonata alla debolezza del nostro esercizio (15).

Il fanciullo ancora lattante, dilettasi a esercitare il suo poter nascente sopra tutti gli obietti che fanno al caso suo. Egli è mortificato se qualche accidente gli fa conoscere la sua debolezza. I divertimenti dei ragazzi hanno quasi che tutti questo carattere; di dar ad essi l'idea della loro potenza; e la medesima osservazione può estendersi ai giuochi attivi e agli esercizj atletici della gioventù e della età civile (16).

A misura che noi progrediamo in età, e l'attività delle nostre facoltà fisiche si perde con il loro vigore, la nostra ambizione cangia natura. Noi cerchiamo nella superiorità della fortuna e del grado, o in quella più lusinghiera ancora dei nostri talenti intellettuali, i mezzi di estendere la nostra influenza sugli altri; la forza dell' intelletto, la estensione delle conoscenze, gli artifizi della persuasione, le sottigliezze dell'abilità sono poste in opera per questo scopo. Quale altra idea se non quella del potere ricrea l'oratore nel sentimento della sua eloquenza quando egli con l' ascendente del suo genio fa tacere la ragione degli altri, quando rivolge a'suoi disegni i loro desiderj e le passioni loro, e che, senza il soccorso della

forza o la chiarezza dei natali, diviene l' arbitro delle nazioni?

In parte si può riportare al medesimo principio il piacere che ci cagiona la concezione dei teoremi generali. Ciascuna scoperta di questa specie ci mette al possesso di una quantità innumerevole di verità e di fatti particolari, e pone a nostra disposizione, per così dire, tutta una schiera di conoscenze, sopra la quale per lo avanti noi non avevamo alcun impero. In tal guisa il desiderio del potere diventa l'ausiliario del desiderio della conoscenza nello sviluppamento della ragione e nei progressi dell'esperienza.

Il desiderio del potere per qualche parte entra egualmente nel nostro attaccamento alla proprietà. Non ci basta aver l' uso di un obietto, vogliamo che sia completamente nostro, senza esserne responsabili a chicchessia (17).

L' amore della libertà in gran parte procede dal medesimo principio. Bisogna che noi possiamo fare tutto quello che lusinga le nostre inclinazioni. Se la schiavitù ci dispiace, avviene perchè essa pone dei limiti al nostro potere. L' amore stesso della tranquillità e della solitudine, è stato risoluto da Cicerone nel desiderio del potere.

V. Spesso è stata annoverata la *emulazione* fra gli affetti, ma sembra più naturale che essa cada sotto la definizione dei desiderj. È vero che questo principio sovente è accompagnato da malevoglienza per altri; ma questo affetto malevolo non è che una circostanza accessoria; il desiderio di superiorità è il vero principio attivo.

Quando l' emulazione è accompagnata da affetto malevolo, prende il nome di *invidia*. L' emulazione è propriamente il desiderio di essere superiori a quelli con i quali noi ci paragoniamo; cercare di ottener questa superiorità deprimendo gli altri, questa è la nozione distinta dell' *invidia* (18).

L' emulazione deve esser considerata come uno dei più energici sforzi dello sviluppo della nostra specie (19).

VI. Come abbiamo degli appetiti *fittizj* abbiamo ancora dei desiderj *artificiali*. Tutto ciò che può contribuire a farci ottenere l'obietto di un desiderio naturale noi lo vogliamo di subito come mezzo e causa del fine; dopo, spessissimo finisce col prendere ai nostri occhi un valor proprio. Così la ricchezza diviene per molti il vero termine della loro emulazione. Frattanto essa non è che un mezzo, e da principio non ha prezzo che a questo titolo. Così vedonsi degli uomini desiderare dei ricchi abiti, degli equipaggi, de' servi, dei mobili, solo in considerazione dell'effetto che tutta questa magnificenza produce sopra il popolo. *Hutcheson* ha denominato *secondarj* questa specie di desiderj. L'associazione delle idee spiega facilmente la loro formazione.

ARTICOLO V.

AFFETTI.

Cosa s' intende per Affetto. *— Due specie di affetti. — Affetti benevoli. — Loro esercizio accompagnato da un sentimento o da un emozione piacevole. — Affetti malevoli. — L' esercizio di questi affetti accompagnato da un' emozione dolorosa. —* Passioni. *— L' accezione della parola passione, applicabile ai nostri appetiti, ai nostri desiderj, ai nostri affetti, allorchè questi principj passano i confini della moderazione.*

I. I desiderj hanno per obietto immediato le *cose* (20) non le *persone*; essi non implicano nè benevolo affetto in verso altri, nè verso noi stessi. Ma vi sono nell'uomo

altri principj d'azioni che hanno per obietto immediato le persone, e che producono mala o benivola disposizione verso un uomo. Noi daremo a questi principj il nome generale di *affetti*, benevola o malevola sia a loro tendenza.

Così noi intendiamo per *affetti* — tutti i principj attivi dei quali il fine e l'effetto diretto è di cagionar piacere o dolore ai nostri simili; di qui la distinzione dei nostri affetti in benevoli o malevoli (*a*) (21).

I più importanti dei nostri affetti benevoli sono tutti gli affetti di famiglia; l'amore, l'amicizia, il patriottismo, la benevolenza universale, la pietà per gli infelici, e gli affetti particolari che eccitano le qualità morali, come il rispetto, l'ammirazione ec.

Non esigiamo che gli affetti benevoli sieno tutti principj primitivi, o fatti irreduttibili della nostra costituzione; ma sia che noi li riguardiamo come fatti primitivi, sia che noi li supponiamo riduttibili in altri fatti più generali, essi pur sempre fanno parte integrante della natura umana.

L'esercizio di ogni affetto benevolo è accompagnato da un sentimento o da un'emozione piacevole. Agli affetti noi dobbiamo molta parte della nostra felicità, talmente che gli scrittori che hanno per obietto di occupare l'anima piacevolmente, si rivolgono in particolar modo agli affetti benevoli. Di qui la principale attrattiva della tragedia come di ogni specie di composizione patetica.

I piaceri degli affetti benevoli non sono limitati agli affetti virtuosi; sovente si uniscono a debolezze colpevoli! Ma anche quando gli affetti benevoli sono delusi e non ottengono il loro obietto, havvi ancora un segreto piacere mescolato al dolore. Vi ha di più; qualche volta predomina il piacere (22).

Non ostante, l'interesse non è la causa di questi af-

(*a*) *Stewart*. Esquisses de phil. mor. sect. 4. pag. 69 et suiv.

fetti malgrado il piacere unito all' esercizio degli affetti benevoli; l' analogia degli altri principj attivi da noi esaminati, lo prova bastantemente.

II. Differenti denominazioni designano gli affetti *malevoli* nel linguaggio ordinario; si distinguono l'odio (23), la gelosia (24), l'invidia, la vendetta, il risentimento, la misantropia. Ma è a credere, che fra tutti i principj di questa specie non ve ne ha che uno che sia innato in noi, il *risentimento.* Sopra questo unico tronco, le nostre erronee opinioni e le nostre cattive abitudini hanno innestato tutte le altre.

Il risentimento è istintivo o deliberato. Il risentimento *Istintivo* agisce nell' uomo come nell' animale; è destinato a garantirci dalla improvvisa violenza, nelle circostanze in cui la ragione verrebbe troppo tardi in nostro soccorso; cessa, appena noi scorgiamo, che il male che ci vien fatto era involontario.

Il risentimento *deliberato* non è eccitato che dall'ingiuria volontaria, e per conseguente implica un sentimento di giustizia, di bene e di male morale.

Il risentimento che eccita in noi l' ingiuria fatta a un altro, si chiama propriamente *Indignazione.*

In ambedue i casi è lo stesso il principio d' azione; ha per obietto non di far soffrire un essere sensitivo, ma di punir l' ingiustizia e la crudeltà.

Come tutti gli affetti benevoli sono accompagnati da emozioni piacevoli, tutti gli affetti malevoli vanno uniti ad emozioni dolorose; questo avviene anche per il sentimento il più legittimo.

III. Nella rivista che noi abbiamo fatto dei principj attivi, non abbiamo parlato delle *passioni* (25). Per verità questa parola nella sua propria accezione, non si applica esclusivamente ad alcuna classe di questi principj, ma a tutte, allorchè noi comportiamo che oltrepassino i limiti della

moderazione (26); allora una agitazione o commozione sensibile si fa conoscere nel corpo, la nostra ragione è turbata, perdiamo fino ad un certo punto il potere di comandarci, e siamo strascinati ad agire da un impulso quasi irresistibile. L'ambizione, la sete di reputazione, l'avarizia, la compassione, l'amore, la riconoscenza, il risentimento, l'indignazione, acquistano egualmente in certe circostanze il tristo diritto di essere così denominate (27).

ARTICOLO VI.

INTERESSE.

Divisioni importanti che sono state quasi sempre trascurate da coloro che hanno intrapreso a confutar la Dottrina dell' interesse. — Non bisogna solamente dimandarsi qual motivo determina le azioni, ma di subito, qual giudizio noi portiamo sopra di esse e con qual carattere noi le distinguiamo nel nostro spirito. — I GIUDIZJ *e gli* ATTI, *ecco due questioni ben distinte. — La prima questione può ancora dividersi. — Per osservare con imparzialità, bisogna considerarsi non come attore ma come spettatore, ritirarsi in qualche modo dalla scena del mondo, e giudicare i giudizj dei particolari, delle famiglie, delle nazioni, dell' universo intiero;* GIUDIZIO SOPRA I GIUDIZJ ALTRUI, *prima questione parziale. — Lo spettatore può giudicare, non più i giudizj, ma gli* ATTI ALTRUI, *seconda questione parziale. — In seguito lo spettatore può osservare sè medesimo;* GIUDIZIO *sopra ciò che egli deve fare, terza questione parziale. — In fine può considerarsi come attore,*

avendo coscienza del motivo secondo il quale egli agisce; COSCIENZA *del motivo determinante delle sue azioni, quarta questione parziale. — Soluzione di tutte queste questioni.*

A ben conoscere il sistema dell'interesse, incominciamo da fare alcune divisioni importanti, che sono quasi sempre trascurate da coloro i quali hanno intrapreso a confutarlo. Se ci limitiamo a dire che l'interesse è la sola molla delle azioni umane, benchè noi siamo ben lungi dal pensarlo noi saremo obbligati di convenire che esso ne governa un grandissimo numero; e mediante alcune interpetrazioni arbitrarie e ingegnose, i partitanti d'Elvezio ci sosterranno che esso le governa tutte.

Ma questa non è la sola questione che debbasi proporre; non bisogna solamente dimandarsi qual motivo determina le nostre azioni, ma di subito, qual giudizio noi portiamo sopra di esse e con qual carattere noi le distinguiamo nel nostro spirito; I *Giudizj* e gli *Atti*, ecco due questioni ben distinte.

Ma la prima questione può ancora dividersi: per osservare con sangue freddo, con imparzialità, bisogna considerarsi non come attore ma come spettatore, ritirarsi in qualche modo dalla scena del mondo, e giudicare i giudizj dei particolari, delle famiglie, delle nazioni, del mondo intiero; *giudizio* sopra i giudizj altrui, prima questione parziale. Lo spettatore può giudicare non più i giudizj ma gli *atti* altrui, seconda questione parziale. In seguito poi lo spettatore può osservar se medesimo; terza questione parziale, *giudizio* sopra ciò che dobbiam fare. Infine bisogna considerarlo come attore avendo coscienza del motivo dietro il quale agisce, quarta questione parziale; *coscienza* del motivo determinante le nostre azioni.

I. Occupiamoci della prima questione, ed incominciamo dai particolari. Io suppongo un uomo che non abbia alcun

interesse ad un'azione, ed io mi domando, se per questo solo, essa gli sembrasse indifferente. Quando gli si dice che *Sirio* è abitato da uomini, che questi uomini sono riuniti in società; quando gli si mostra un'azione fatta da uno di questi uomini, e quando si prega di giudicarla, esso gli darà alcun carattere? Senza dubbio gliene darà uno. Uno di questi uomini ha negato un deposito che gli era stato affidato; ha fatto bene? Nò; risponderà. Quest' uomo ha restituito il deposito; ha fatto male? risponderà ancora che nò: Se egli lo ha reso è buono, se lo ha negato è malvagio. Ma a' che moltiplicar gli esempj? Non vedesi che noi vogliamo bene o male fuori dello stretto recinto dell'interesse? In vece di fare la scena in Sirio, la potremmo porre in Europa, in Francia, in Parigi, in Italia, in Toscana, in Firenze; insensibilmente noi arriveremmo sino a noi. Ma in qualsivoglia parte noi la poniamo, i resultati che l'osservazione ci dà non possono cangiare.

È verissimo che sovente l'interesse ne accieca, sino al punto di falsificare i giudizj che noi facciamo; ma è impossibile di concludere che l'interesse sia la sola regola dei nostri giudizj anche quando noi siamo interessati, poichè in molte circostanze giudichiamo cattivo ciò che ne è utile, buono quello che ci è nocivo.

Vien fatto un furto a mio prò; se io ne accetto il frutto, una voce interna mi dice che io mi rendo complice di un'azione cattiva, benchè mi sia utile. Io nego un deposito; si prova che io l' ho ricevuto, sono forzato a restituirlo; il mio interesse è ferito; nondimeno il mio giudizio pronunzia che a ragione son punito.

Così, che i particolari sieno o non sieno interessati, che possano o non possano sottrarsi intieramente all' influenza dell' interesse personale, posto che questo interesse non li domini assolutamente, essi giudicano che vi ha del bene e del male indipendente dall' utile e dal nocivo.

Io passo alle famiglie e vi trovo ancora i medesimi giu-

dizj. La famiglia allorchè non è interessata non giudica le azioni indifferenti. Non solamente giudica che tale o tal altra azione è utile o nociva, ma che essa è buona o cattiva in sè medesima, senza riguardo avere nè alla utilità nè alla nocevolezza dell' azione.

Lo stesso avviene delle nazioni. Benchè esse non vogliano perire, nondimeno giudicano qualche volta cattivo ciò che può contribuire alla loro prosperità, e buono ciò che può porvi ostacolo. Così una nazione può credere che sia del suo interesse di esercitare il monopolio, può vedervi una sorgente di ricchezze; ma nel medesimo tempo un sentimento morale sparso in questa nazione, giudicherà che ella fa male proibendo alle altre nazioni un ramo di commercio che in tal modo deve appartenerle (28).

Senza dubbio è più difficile ben giudicare e ben conoscere i sentimenti di una nazione, che quelli di una famiglia e sopratutto di un particolare. L' opinione generale non è facile a conoscersi; e come giudicare di ciò che non si conosce? Così Elvezio che nel suo libro dello *Spirito* dice poche cose degli individui, qualcuna di più delle famiglie, si estende con compiacenza sopra l'articolo delle nazioni. Qui sembra trionfare; qui si studia di mostrare l'applicazione della sua dottrina. Ma egli non avrà fatto niente finchè non proverà, che in questa nazione alcun individuo non giudica un'azione cattiva o anche utile o buona ma pregiudicevole all'interesse generale. Ora certamente trovasi chi giudica così; questo è un fatto che non si può negar con buona fede; e se egli è riconosciuto, il sistema dell'interesse crolla ancora su questa base.

Io abbraccio di un colpo d' occhio l' universo intiero, e vedo che giudica come gli individui, le famiglie, le nazioni. Và a perire, se per salvarsi non versa il sangue innocente. Crede egli, giudica egli che l' azione di versare il sangue innocente divenga giusta per questo solo che gli è

utile? Nò. La prima legge non è, come spesso è stato detto la salute pubblica, *salus populi suprema lex esto;* una legge che la precede e che le è superiore, è la legge di *Giustizia.* Il mondo la riconosce, niuno oserà dire; ciò che l' universo ha interesse di fare è giusto. Si dirà; benchè questa azione non sia giusta, l' universo può farla per la sua salvezza. Si riguarderà dunque come una legge d'eccezione, la legge che condannerà un innocente alla morte, e per questo si confesserà che esiste una legge suprema a tutte le leggi d' eccezione possibili, una legge che non deve essere violata, ma alla quale può permettersi di derogare qualche volta. Dico *qualche volta*, perchè se la condizione dell'esistenza del mondo era una violazione continua delle leggi eterne della giustizia, sarebbe meglio il morire che vivere, e bisognerebbe desiderare che il mondo fosse distrutto. Nondimeno, allorchè la giustizia non riceve che attacchi momentanei, la sua legge resta scritta nel fondo dei cuori; la si riconosce anco violandola. Ma togliete, cancellate intieramente l' idea di giustizia, l'esistenza del genere umano non ha senso; non vi ha più scopo nella vita umana; l' uomo è abbandonato a tutti i capricci delle passioni.

II. Ma se l' interesse non è sempre quello che determina i nostri *giudizj*, è egli ognora il motivo determinante delle nostre *azioni*? Ecco la seconda questione.

Io consulto di nuovo l'osservazione, e vedo che i fatti possono risolverla. Io riconosco che sovente l' interesse è la molla delle nostre azioni (29); mi compiaccio ancora a riconoscere che certi uomini in certe circostanze hanno agito con un disinteresse assoluto (30). In un naufragio un uomo prende per la gamba un marinaro che si salva a nuoto onde vedere di salvarsi con lui. Dopo qualche poco di tempo egli si avvede che le forze del marinaro vengono a mancare; gli domanda se egli solo spererebbe di guagnadare la riva. Io lo credo, — risponde il marinaro. Tostamente quest'uomo lascia

la gamba che tiene, e si lascia sprofondaro nell'acqua. — Parteggiatori dell'interesse, venite a spiegarci questa istoria.

In un paese guerreggiante per la sua indipendenza civile e religiosa, il generale nemico, passando in un villaggio, intima al governatore e al parroco del luogo di dargli delle notizie che dovrebbero essere dirette contro la patria. Alle negative del curato, egli ne ordina l'arresto e di subito lo fa fucilare. Interrogato alla sua volta il governatore, senza degnar di rispondergli si avanza lieto e intrepido verso il cadavere del suo compatriotta, e senza fasto e senza ostentazione da eroe vi riceve la morte (31). Al racconto di questo sacrifizio sublime, la mia anima è profondamente contristata; la natura fisica soffre e geme, cadono le mie lacrime; ma finchè la sensibilità esterna soffre e geme una voce mi dice internamente; *Questa cosa è buona;* ed io provo un'emozione improvvisa e involontaria; la mia testa s'inalza, il mio cuore si gonfia e batte più celere; sembrami che il sangue mi scorra più liberamente nelle vene. — Parteggiatori d'Elvezio, potreste voi renderci conto di un simile eroismo, con le vostre dottrine vili e abiette?

Allorchè volevasi impedire S. Vincenzo dei Paoli di esporsi ai più gran pericoli per soccorrere gli infelici, egli rispondeva; mi credete voi così vile di preferire la mia vita *a me?* Quando l'onore fece ritornare nelle prigioni d'Inghilterra un vecchio re di Francia, perchè il suo figlio non aveva mantenuto le promesse in nome delle quali aveva ottenuto la sua libertà; quando i cristiani vivevano nelle catacombe e renunziavano alla luce del giorno e non vedevano il cielo che nella loro anima, se qualcuno avesse loro detto, che bene essi comprendevano il loro interesse, qual gelo non sarebbe scorso nelle loro vene in ascoltar ciò! e quanto, uno sguardo tenero non avrebbe meglio rivelato tutto ciò che vi ha di grande e di sublime in questi eroi dell'umanità, dell'onore, della religione!

III. Per risolvere la terza questione, quella che riguarda i giudizj che portiamo sopra ciò che noi dobbiamo fare, riprenderemo l'esempio già citato. Io sono in bisogno; il mio interesse personale mi sospinge fortemente ad appropriarmi ciò che è presso di me. Frattanto qualche cosa che è in me, mi dice che debbo renderla; voce potente, voce universale e che non si può non riconoscere benchè possa soffocarsi. Così l'interesse non è la legge unica che regola ciò che io debbo fare. D'Assas si sacrificò egli per la voce dell'interesse a salute del suo reggimento minacciato? (32) No al certo; ma per la voce sacra del dovere. E quì come in tutti i casi, la più alta virtù non fu che l'adempimento rigoroso delle austere leggi della giustizia.

IV. Resta un'ultima questione a risolvere; in fatti, la legge del dovere, non è forse che una legge ideale la quale non si realizza mai. La psicologia dimentica quest'ipotesi. Sovente allorchè noi operiamo, abbiamo la *coscienza* del nostro disinteresse. Non solamente noi giudichiamo, ma sentiamo che non è l'interesse che ci guida, e come nella ammirazione, noi abbiamo la coscienza di un atto di cui l'interesse non è il motore. L'istoria come la psicologia ci attestano questa verità.

Del rimanente, è poi vero il dire che *l'interesse* il più delle volte va unito al *dovere* (33); vi è più interesse ad essere buono che ad essere malvagio; e sebbene la felicità e la virtù non sieno sinonimi, si può dire fino ad un certo punto che l'una è quasi sempre in armonia con l'altra; forse nel mondo vi è più giustizia che ingiustizia; bisogna dimenticarsi la felicità perchè la felicità pensi a noi; e a cominciare dal piacere dell'onestà e la calma interna che ci apporta, solo alle persone disinteressate l'onestà medesima procura qualche vantaggio. Per gli uomini che fanno dell'onestà un compenso, veggendo che in tutto bisogna fare ciò che è bene, e lo fanno in vista della felicità, coloro si privano del merito della vir-

tù. Facciamo di subito ciò che è bene, perchè è bene; in seguito potremo porre in seconda linea la considerazione della felicità.

ARTICOLO VII.

SENTIMENTO MORALE.

Esposizione della dottrina del sentimento morale. — Interpetrazione di questa dottrina. — Critica di questo sistema.

La dottrina del sentimento morale è stata ammessa sotto forme diverse da Hutcheson (34) in Inghilterra, Jacobi in Alemagna, G. G. Rousseau in Francia. La massima del sentimento morale è questa; — Fai le azioni che sono seguite dal piacere di aver operato bene; fuggi le azioni che sono seguite dai rimorsi di aver fatto male — Questa dottrina si può interpetrare in due modi.

O la massima propone come scopo alle azioni il piacere che conseguita le buone, e raccomanda di fuggire le cattive a evitare i rimorsi che le secondano, allora lo scopo non è che un piacere sensibile di una certa specie, e tal massima può tradursi in questa; — Cerca la felicità, fuggi la infeicità.

O sivvero, e questa probabilmente è la vera interpetrazione soprattutto se si tratta di Rousseau, — questa dottrina non considera il piacere e i rimorsi, se non come segni col mezzo dei quali noi possiamo distinguere se un' azione è buona o cattiva; ciò che è bene, ciò che è male. Essa

non propone il piacere come quello che bisogna cercare, nè il rimorso come ciò che devesi fuggire; ma propone l' uno e l'altro come quello che bisogna studiare, per conoscere ciò che è bene, ciò che è male. Allora la massima rientrerebbe in questa; — fai il bene morale, fuggi il male morale; — ed in tal modo non avrebbe alcun rapporto con la dottrina del-l' interesse.

Difetto capitale del sistema del sentimento morale, interpetrato in quest' ultimo senso è questo; — la regola che propone è ingannevole; imperciocchè essa porterebbe a concludere che un' azione è più o meno buona, allorchè proviamo maggior o minor piacere dopo averla fatta. In oltre essa non può essere *obbligatoria* per sè medesima, ma per quest'altra regola; — fai il bene fuggi il male; — regola che suppone l' altra necessariamente perchè onde provare un piacere in conseguenza di un azione, bisogna sapere che si è fatto bene. Ora se questa regola ne suppone un' altra, essa è inutile e inapplicabile.

Inutile, perchè la prima ha tutto ciò che bisogna per costituir la morale.

Inapplicabile, poichè essa medesima non è nè assoluta nè certa nè obbligatoria, essendo che ogni regola debbe essere rivestita di questi caratteri (35).

ARTICOLO VIII.

SIMPATÌA

Esposizione del sistema della SIMPATÌA. — *Come possiam formarci un' idea generale della dottrina della simpatia.* — *Critica di questa dottrina.*

I. Smith vivamente mosso dalla necessità di dare alle azioni umane una regola certa invariabile e universale, cerca questa regola nella simpatìa (36). Smith l'analizza con giustezza e profondità nella *Teoria dei sentimenti morali*, la inalza all'altezza di un principio universale, sostiene ancora che la simpatìa è il fenomeno eminente della natura umana, e che senza di essa l' umanità non esisterebbe.

Ci possiam formare un' idea esatta e generale della sua dottrina dall' esempio che segue. Un uomo ricolmo di benefizj da un altro uomo, si è fatto imprestare una certa somma, ed ha promesso di restituirgliela quando ne avrebbe bisogno. Il benefattore cade nell' infortunio; quegli che esso aveva obbligato si mostra riconoscente, li restituisce la somma che gli aveva imprestata, e dal canto suo fa molti sacrifizj per essergli utile.

Ecco secondo Smith i fenomeni che accadono nel nostro spirito, e in quello dell'uomo che rende benefizio per benefizio.

In primo luogo, noi ci poniamo con la nostra immaginazione nel posto di colui che ha ricevuto il benefizio; e appena noi siamo identificati con lui, sentiamo che dividiamo la sua riconoscenza, simpatizziamo con essa, e in virtù di questa simpatìa giudichiamo che la sua gratitudine e l' azione che ne è la conseguenza, sono *convenienti*.

In secondo luogo mettendoci ancora nel posto di quegli che ha ricevuto il benefizio, e gli è stato imprestato del denaro dal suo benefattore, sentiamo che meriterebbe il disprezzo di ogni spettatore imparziale se ricusasse di restituire il denaro imprestatogli; vediamo che dal canto suo teme questo disprezzo; noi dividiamo questo timore, e sopra questo timore simpatico pronunziamo che l'azione di restituire il denaro imprestato è *giusta*, e di più che è obbligatoria.

Finalmente dopo avere simpatizzato con gli sforzi di

colui che vuole essere utile al suo benefattore, noi ci poniamo nel posto del benefattore e simpatizziamo con la sua riconoscenza per quegli che cerca di render benefizio per benefizio. Da questa riunione di una simpatia diretta con i motivi del primo, e di una simpatia che Smith chiama indiretta con la riconoscenza dell'altro, risulta in noi, secondo lui, il giudizio del *merito* dell'azione.

Cangiando le circostanze dell'esempio, il difetto della simpatia nei differenti casi ci renderebbe ragione del giudizio di *disconvenienza*, di *ingiustizia*, e di *demerito* (37).

II. La dottrina della simpatia riposa sopra un fatto reale, il sentimento che sorge in noi alla vista dell'infelicità altrui. Adunque la filosofia della simpatia è buona (38).

Ma ove saremmo noi, se non avessimo altra regola di determinazione? Se per essere virtuosi non si trattasse che d'astenersi dal dar di piglio nel sangue e nell'avere, la simpatia potrebbe bastare. Ma vi ha una quantità di azioni immorali che non nuocciono ad alcuno; noi adunque potremmo farle senza cessare di essere virtuosi. Lo stesso è da dire di un'azione prava che la simpatia consigliasse; questa morale comanderebbe dunque il male perchè uno fosse virtuoso. Vedete infatti qual regola variabile e incerta noi avremo per giudicarci nelle nostre azioni. Un'azione non può essa riuscir vantaggiosa per un uomo, nociva ad un altro? Non posso io avere la scelta tra la felicità della mia patria e quella della mia famiglia? Che farò io per determinarmi? Se io sono organizzato in modo che il mio cuore non sia commosso dalla disgrazia del miei simili, è evidente che io non sono tenuto a nulla.

ARTICOLO IX.

DESIDERIO
DI OBBEDIRE E DI PIACERE ALLA DIVINITÀ.

SENTIMENTO RELIGIOSO; *esposizione di questo sistema. — La religione è il compimento di tutti i doveri considerati come prescritti dalla divinità. — Grande influenza del motore religioso sulle azioni. — Questo motore non deve essere esclusivo.*

I. Qual felice armonia, forma questo principio d'azione con la temperanza e la benevolenza, con queste due virtù che i moralisti vogliono ispirarci! (a) Ascolterete voi senza commuovervi, queste parole di Marco Aurelio; — io mi studio di rassomigliare agli Dei, avendo pochi bisogni e facendo del bene agli uomini? —

Fra le definizioni generali che sono state date della religione, la più giusta è quella di Kant; — la religione, dice egli, è il compimento di tutti i doveri, considerati come prescritti dalla Divinità. —

Io dubito che l'essere il più incredulo, possa osservare senza tenerezza uomini di una pietà sempre attiva sempre modesta. Il celeste motore che gli anima, sparge per così dire di una impronta nobile e commovente tutta la loro vita. La casa che dirige un principio sì pietoso diviene un tempio in cui, ministro amato dal cielo, il padre di fami-

(a) *M. Droz.* Phil. mor. pag. 95-98.

glia congiunge le dolci gioje con le buone opere e la preghiera (39).

Io ho veduto molte persone, continua Droz, d'altronde stimabilissime, che nelle loro relazioni private erano triste, malcontente degli altri e di sè medesime, quasi infastidite della vita; io ne ho vedute altre che nelle loro relazioni pubbliche erano deboli, di una condotta incerta, fluttuante, benchè fossero incapaci di tradire interamente i loro doveri; sempre ho riconosciuto che mancava loro l'appoggio che dà una convinzione profonda delle verità religiose (40).

Il motore dell'azione religiosa è quello che dà l'impulso il più attivo; è ugualmente proprio a impararsi dalle anime ignoranti come dagli ingegni coltivati; eccita i sentimenti che ci dominano con maggior impero, la speranza, il timore, l'ammirazione. Cadremmo in una strana assurdità, non riconoscendo quanta influenza deve esercitare sulla morale di un popolo intiero, la credenza che esiste un giudice ovunque presente, che vede le nostre azioni, intende i nostri pensieri, ricompensa le virtù le più segrete, punisce i delitti i più nascosti. A questi veicoli di speranza e di timore, se ne aggiunge un altro che basterebbe per nobilitare la razza umana. Creature imperfette e passeggere ci è dato di volgere i nostri sguardi verso un essere immutabile, modello infinito della perfezione; egli veglia sopra di noi, ci prescrive di imitare la sua bontà, noi possiamo obbedirgli e piacergli! Una favilla celeste vive in noi; la nostra anima può mettersi in armonia con il regolatore dei mondi, e secondare le sue vedute dell'ordine universale!

II. Ma quali triste riflessioni vengono ad investire la mia anima! (a) Il motore che io esamino sì nobile e sì puro in sè medesimo può corrompersi e divenir fecondo di deplorabili resultamenti. Quando noi ci gettiamo con lui

(a) *Droz*. Phil. mor. pag. 99-100.

nelle vie ingannevoli, come egli è più potente per esaltare le nostre facoltà, così ci trascina al male con maggior violenza degli altri (*a*).

Noi abbiamo una maniera di vedere elevatissima, se consideriamo come empie le azioni che nuocciono all'umanità, i discorsi che offendono la ragione; questa maniera di vedere è giusta: perchè è empietà degradare l'opera del Creatore.

Ma se la nostra opinione cessa di essere rischiarata, noi crederemo colpevoli, azioni innocenti o anche generose, e le condanneremo con tanta maggior violenza, quanto tutti i difetti saranno empj ai nostri occhi. Quelle persone che ci sembrano sragionare non saranno solamente nostri nemici, ma noi vedremo in essi dei nemici della divinità (*b*). Quale orribile esagerazione raddoppia l'ardore delle nostre querele! Il fanatismo nascerà per così dire da un'opinione, destinata a renderci sacro tutto ciò che porta il carattere del vero, del giusto, del bello.

(*a*) Allora non è religione, ma superstizione.

(Nota del Trad.)

(*b*) La religione di Cristo è tutta di amore e non è intollerante; e vuole che tutti gli uomini del mondo sieno considerati e amati come nostro prossimo.

(Nota del Trad.)



ARTICOLO X.

FACOLTÀ MORALE.

Facolta' morale *d'azione per eccellenza. — Natura di questa facoltà. — Rinchiude tre fenomeni distinti. — Percezione assoluta di un'azione come giusta o ingiusta. — Sentimento del piacere o del dolore che varia nei suoi gradi secondo la delicatezza della nostra sensibilità morale. — Percezione del merito e del demerito dell' agente. — Analisi di questi tre fenomeni. — Conclusione. — Noi abbiamo considerato successivamente i differenti principj o mobili d' azione. — L' istinto, l' abitudine, gli appetiti, i desiderj, gli affetti, l' interesse, il sentimento morale, la simpatia, il sentimento religioso, la facoltà morale d' azione per eccellenza ci hanno alla lor volta occupati. — È impossibile riunirli in uno solo. — Devonsi riunire tutti in un centro comune nel quale ciascuno di essi ritrova il suo compimento e la sua perfezione.*

I. Noi siam giunti a quella classe di fenomeni che specialmente costituiscono la moralità dell'uomo, e che per questa ragione si riporta ad una facoltà particolare che si chiama *facoltà morale* d' azione per eccellenza. Mediante questa facoltà noi acquistiamo le nozioni del bene e del male, del giusto e dell' ingiusto, del merito e del demerito, del dovere e dell' obbligazione.

Per ben determinare la natura di questa facoltà, bisogna analizzare esattamente lo stato dell' anima nostra, al-

lorchè noi siamo spettatori di una buona o di una cattiva azione fatta da un'altra persona, o che noi riflettiamo sulle azioni che abbiamo fatte noi stessi. Così, allora noi abbiamo la coscienza di tre cose distinte;

1. La percezione assoluta di un'azione come giusta o ingiusta in sè;

2. Un sentimento di piacere o di dolore che varia nei suoi gradi, secondo la delicatezza della nostra sensibilità morale;

3. una percezione del merito o del demerito dell'agente.

Primo. — Incominciamo dall'osservare che il primo di questi tre fatti, il *giudizio morale*, è così indipendente dal sentimento morale, quanto una verità mattematica per esempio, è indipendente dal piacere che essa procura ai mattematici. Coloro che non sono dotati della sensibilità morale, non debbono per questo essere eccettuati dal numero delle oneste persone; e la giustizia non obbliga solamente gli uomini dotati di una sensibilità delicata, ma tutti gli uomini, perchè l'obbligo non è imposto agli uomini in quanto sono sensitivi, ma agli uomini in quanto sono uomini; e se fosse altrimenti, saremmo più o meno morali, secondo che più o meno saremmo dotati di sensibilità.

Il giudizio morale resta adunque sempre lo stesso qualunque sia la nostra sensibilità. Stabilisce un rapporto e questo rapporto non varia; egli è, perchè lo stabilisce il giudizio; non è più o meno.

Così, quando alla vista di un'azione io pronunzio questo giudizio, — *quest'azione è giusta*, — io stabilisco fra il soggetto *azione* e l'attributo *giusto* un rapporto d'esistenza semplice, invariabile, irriducibile; perchè ogni rapporto di esistenza ha questo carattere; niente non esiste più o meno; qualche cosa esiste semplicemente o non esiste; non vi han gradi fra l'esistenza e il nulla.

Così il rapporto di esistenza può essere stabilito o nò fra l'attributo e il soggetto; ma una volta che si trova stabilito dal fatto del giudizio, lo è invariabilmente.

Questo giudizio semplice il quale nella sua forma assoluta ci dice; questo è giusto, questo non è giusto; — ci dà nel suo resultato diretto o immediato, un ordine positivo e assoluto, di fare ciò che è giusto, e di non fare ciò che è ingiusto. Quest' ordine è la legge del dovere, legge che partecipa della natura del suo principio, semplice, immutabile, necessaria, eterna come lui. Io dico *eterna*; perchè quando io giudico che la tale azione è giusta, implico che questo rapporto che io trovo e che io non faccio, esiste indipendentemente dal giudizio che io porto; che egli non è, perchè sono io che lo trovo; ma che egli è per la natura medesima delle cose; e per la natura medesima delle cose io lo trovo, io lo riconosco; io lo trovo, io lo proclamo. Se io pronunzio per esempio che è giusto morire per la sua patria, lo dico perchè io sono convinto che indipendentemente dal giudizio che porto, è giusto nella natura delle cose di morire per la sua patria. Così il *giusto* è uno, assoluto, necessario; e il giudizio morale che lo riconosce, c' impone una legge del dovere che è una e assoluta come lui.

Secondo. — La percezione assoluta del giusto e dell'ingiusto eccita in noi un affetto piacevole o dispiacevole. Infatti è impossibile di vedere o di fare una buona azione, senza aver la coscienza di un affetto benevolo verso l' agente; e siccome tutti i nostri affetti benevoli sono piacevoli, ogni buona azione è una sorgente di piacere per l'autore e per lo spettatore. Inoltre i sentimenti piacevoli di ordine, di pace, di utilità universale, si associano per conseguenza all' idea generale di una condotta virtuosa, e questa riunione di sentimenti piacevoli è ciò che costituisce quello che i moralisti hanno chiamato la bellezza della virtù. Tutto questo spiega

ancora, *mutatis mutandis*, ciò che s'intende per difformità del vizio.

Terzo. — Non solamente le azioni virtuose sono accompagnate da un sentimento piacevole, esse sono ancora inseparabili dal sentimento del merito dell' agente; vale a dire, ci è impossibile di non credere che l' agente virtuoso meriti amore e stima, e che è degno di ricompensa. Sentiamo che è un dovere per noi il farlo conoscere, richiamare sopra di lui il favore e il rispetto; e se noi trascuriamo di farlo, sentiamo di commettere un'ingiustizia. Al contrario, quando siamo testimonj di un tratto d' egoismo, e in generale di un' azione delittuosa che cade sopra di noi o sopra di altri, noi proviamo della pena a raffrenare l' impeto naturale che ci prende a non punire il colpevole. Noi stessi quando abbiamo operato bene, sentiamo di avere dei titoli legittimi alla stima dei nostri simili; e quando questa stima ci manca, crediamo di essere approvati dal testimone invisibile delle nostre azioni, anticipiamo le ricompense delle quali ci giudichiamo degni, e i nostri sguardi si volgono nell' avvenire con fiducia e speranza.

II. Noi abbiamo considerato successivamente i differenti principj o mobili d' azione; l' istinto, l' abitudine, gli appetiti, i desiderj, gli affetti, l' interesse, il sentimento morale, la simpatia, il sentimento religioso, la facoltà morale ci hanno alla loro volta occupati. Abbiamo veduto come ciascuno di questi principj d'azione può all'esclusione di tutti gli altri, circondar l' uomo d' illusioni funeste e gettarlo in vergognosi eccessi. Ma essi sono soprattutto insufficienti e incompleti quando trovansi separati dal sentimento religioso, motore di azioni sì puro e sì nobile in sè medesimo. Allora sono privi di un veicolo del quale ha bisogno l'anima nostra. L'ateismo (41) ripugna alla nostra ragione, offende il nostro più intimo sentimento, si eleva contro le nostre più care speranze.

Per aver considerato un motore di azione in esclusione ad altri, i filosofi sono stati lungamente discordi.

I proseliti dello stoicismo (42) e del Kantismo non considerando che la parte assoluta del giusto e dell' ingiusto, hanno ammesso per solo motore di azione la legge assoluta del dovere, ed hanno sdegnato gli altri motori.

Da un' altra parte i discepoli di Socrate, Platone, Schaftesbury, Rousseau, Mendelshon, colpiti da questo fenomeno singolare di felicità unito all' esercizio della giustizia, si sono più occupati del *bello* che del *sublime* morale. Essi hanno ammesso il sentimento per unico motore di azione.

Finalmente altri moralisti, convinti del merito assoluto delle azioni virtuose, e trovandole male apprezzate dagli uomini sulla terra, si rifugiano nella speranza di un' altra vita, e si applicano a meritare anticipatamente le ricompense future dalla divina giustizia. Questi non ammettono per motore di azione, che il sentimento religioso.

Ma la psicologia morale la quale non ha alcuna veduta sistematica che caratterizzi ciò che è, e tutto ciò che è, raccoglie i differenti sistemi e gli descrive con i caratteri che loro sono proprj; ravvicina tutti gli uomini virtuosi, spiegandone le differenze dei sentimenti e dei principj che li separano, e concilia tutte le dottrine morali in un centro comune, ove ciascuna di esse ritrova il suo compimento e la sua perfezione.



ARTICOLO XI.

BENE MORALE — MALE MORALE

Nell' intelletto umano si trova l' idea del bene e l' idea del male, del tutto, distinte l' una dall' altra. — È un concetto universale della ragione. — È anche un concetto necessario. — Concetto d' obbligazione morale necessaria e universale. — Nozione del merito e del demerito. — Nozione di pena e di ricompensa. — La base immediata di ogni penalità è l' idea del merito e del demerito essenziale delle azioni. — Ne vien dopo la considerazione dell' utilità. — Ma l' utilità stessa della pena riposa sulla giustizia. — La pena è la sanzione della legge non il suo fondamento.

I. Che nell' intelletto umano, quale oggi si trova, vi abbia l'idea del bene e l' idea del male, del tutto, distinte l' una dall' altra, è ciò che l' osservazione la più superficiale, purchè sia imparziale, dimostra facilmente; è un fatto che in presenza di certe azioni, la ragione le qualifica buone o malvagie, giuste o ingiuste, oneste o disoneste. La ragione non produce questo giudizio solamente in qualche persona scelta; non vi ha uomo ignorante o istruito, civilizzato o selvaggio, purchè egli sia un essere ragionevole e morale che non porti il medesimo giudizio. Come il principio di causalità si travia e si rettifica nell' applicazione senza cessar di essere, così la distinzione del bene e del male può condurre al falso, variare nei suoi obietti e schiarirsi col tempo, senza cessar di essere la medesima in tutti gli uomini; questo

è un concetto universale della ragione; ed ecco perchè tutte le lingue, immagini fedeli del pensiero, lo riproducono.

Non solamente questa distinzione è un concetto universale, è anche un concetto necessario (43). Invano la ragione, dopo averlo concepito, si studierebbe di negarlo e metterne in questione la verità; essa non può. Non si può a volontà riguardar la medesima azione come giusta o ingiusta; queste due idee resistono a ogni prova di cambiarle l'una nell'altra; possono cambiar d'obietto, giammai di natura.

Vi ha di più; la ragione non può concepir la distinzione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, dell'onesto e del disonesto, senza concepire nell'istante medesimo che l'uno non deve esser fatto, e che l'altro deve esser fatto; il concetto del bene e del male dà immediatamente quello del dovere e della legge; e come l'una è universale e necessaria, l'altro lo è egualmente.

L'obbligo si raggira sul bene da fare; esso stà sù questo punto, ma ivi è assoluto. Esso adunque è indipendente da ogni estranea considerazione; nulla ha che fare con le facilità o con i pericoli che incontra il suo compimento, nè con le conseguenze che trae, col piacere o il dolore, vale a dire, con la felicità o la infelicità; cioè ancora, con ogni motivo qualunque egli sia d'utilità; perchè il piacere e il dolore, la felicità e la infelicità, non sono che obietti della sensibilità; il bene o l'obbligo morale sono concetti della ragione; l'utile non è che un accidente il quale può essere o nò; il dovere è un principio assoluto.

II. È certo che l'idea della virtù è distinta nell'intelletto umano da quella della felicità. Allorchè voi riscontrate un uomo virtuoso, un agente morale, il quale libero di adempiere o non adempiere una legge severa, l'adempie con sacrifizio dei suoi affetti più cari, io vi dimanderò; quest'uomo, quest'agente morale, non v'ispira indipendentemente dall'ammirazione che si unisce all'atto,

un sentimento di benevolenza che si unisce alla persona? Se la felicità fosse nelle vostre mani, non sareste disposti a spanderla sopra un tal uomo virtuoso? Non vi sembra che egli meriti di esser felice, mentre a suo riguardo la felicità non reputate più solamente un fatto arbitrario, ma un diritto? Nel medesimo tempo quando l'uomo colpevole si trova infelice per effetto dei suoi vizj, non giudichiamo che egli lo merita? In una parola, non giudichiamo noi in generale che sarebbe ingiusto che il vizio fosse felice, la virtù infelice? Questa evidentemente è l'opinione comune di tutti gli uomini. E questa opinione non è solamente universale, ma è un concetto necessario. Invano la ragione studierebbesi di concepire il vizio degno di felicità (44); essa non vi può giungere; come non può arrivare a non stabilire un'armonia intima fra la felicità e la virtù. L'idea di merito e di demerito è adunque inseparabile per la ragione da quella della legge morale, sodisfatta o violata.

III. Di qui l'idea delle pene e delle ricompense (45). Là ove la virtù e il vizio hanno la loro pena e la loro ricompensa, ivi per noi vi ha ordine; là dove il vizio e la virtù sono senza pena e senza ricompensa, o egualmente trattate, ivi per noi havvi il disordine.

Le ricompense e le pene sono diverse secondo i casi. Quando gli atti viziosi si limitano in una certa sfera, nella sfera della persona che gli commette, non gli imponiamo altra pena che il disprezzo; li puniamo con l'opinione. Quando escono da questa sfera ed entrano in quella degli altri, allora cadono sotto le leggi positive (46); e di qui le leggi penali. In tutti i tempi, in tutti i luoghi, questi due generi di pene morali e materiali sono state inflitte agli agenti viziosi.

Senza alcun dubbio è utile alla società lo infliggere il disprezzo a quegli che viola l'ordine morale (47); senza alcun dubbio è utile alla società punire effettivamente colui che

attenta alle basi dell'ordine sociale (48). Qnesta considerazione d'ntilità è reale, è potente; ma io dico che non è la sola, che non è la prima; essa non è che accessoria; e la base immediata di ogni penalità è l'idea del merito e del demerito essenziale delle azioni, l'idea generale dell'ordine la quale imperiosamente vuole che il merito e il demerito delle azioni, che è una legge della ragione e dell'ordine, si realizzi in una società che si pretende ragionevole e bene ordinata. A questo titolo, e a qnesto titolo solo di realizzare questa legge della ragione e dell'ordine, le due potenze della società, l'opinione e lo stato, ci sembrano fedeli alla loro prima legge. Ne conseguita l'utilità; l'ntilità immediata di reprimere il male, l'utilità indiretta di prevenirlo con l'esempio, vale a dire col timore (49).

Ma questa considerazione ha bisogno di una base superiore che la legittimi. Supponete in fatti che non vi abbia in sè nè bene nè male, e per conseguenza nè merito nè demerito essenziale, e per conseguenza ancora alcun diritto assoluto di disprezzare e di punire; con qual diritto io vi dimando, disonorare un uomo, farlo salire sul patibolo, o metterlo per tutta la sua vita in ferri, per l'utilità degli altri, quando l'azione di quest'uomo non è nè buona nè cattiva, e non merita in sè nè biasimo nè punizione? Supponete che non sia giusto in sè di disprezzar quest'uomo e di punirlo, è spacciata la legittimità dell'infamia e della gloria, la legittimità di tutte ricompense e pene.

Io dico di più; se la pena non ha altro fondamento che l'utile, cade la sua utilità medesima; infatti, perchè una pena sia utile, bisogna:

1. Che colui al quale si infligge, purchè esso abbia principio di merito e di demerito, si trovi giustamente punito e accolga la sua punizione con una conveniente disposizione.

2. Che gli spettatori forniti egualmente del prin-

cipio del merito e del demerito, trovino il colpevole giustamente punito, in quanto esso è colpevole; anticipatamente s'applichino la medesima giustizia, e sieno richiamati all'ordine dalla veduta delle sue vendette legittime.

Di qui l' utilità dell' esempio; di qui l' utilità della pena sia morale sia fisica (50). Ma togliete questo fondamento della giustizia, e voi distruggete la sua utilità; voi sostituite l'indignazione e l'orrore alla lezione e al pentimento, e nel condannato e nel pubblico; voi eccitate invece di avvertire; voi mettete il coraggio, la simpatia, tutto ciò che vi ha di grande e di nobile nella natura umana, dalla parte della vittima; sollevate tutte le anime energiche contro la società e le sue leggi artificiali.

Così l'utilità stessa della pena riposa sopra la giustizia, invece che la giustizia riposi sopra l' utilità della pena. La pena è la sanzione della legge non il suo fondamento. L' ordine morale non riposa sulla pena, ma sibbene la pena sull' ordine morale. L' idea del bene e del male non riposa che sopra sè medesima, e sopra la ragione che a noi la rivela; essa è la condizione dell'idea del merito e del demerito (51), che è la condizione dell'idea della pena e della ricompensa; questa adunque è alle due prime, soprattutto all'idea del bene e del male, nel rapporto della conseguenza al principio.

CAPITOLO II.

ATTIVITÀ

*Tutte le ricerche precedenti sopra la costituzione morale dell'uomo implicano l'attività. — Nozione dell'*Attività'. — *Diversi caratteri dell'*Attività'. — *Azioni che noi facciamo senza coscienza di farle. — Azioni che noi facciamo con coscienza di farle. — Azioni volontarie. — Azioni spontanee. — Descrizione del fenomeno della volontà e di tutte le sue circostanze. — La volontà si risolve in tre elementi perfettamente distinti.*

1. — L'elemento intellettuale che si compone della conoscenza dei motivi prò e contra della deliberazione, della preferenza, della scelta.

2. — L'elemento volontario che consiste, nè più nè meno, in un atto interno; cioè la risoluzione di fare.

3. — L'elemento fisico o l'azione esteriore.

Definizione della libertà'.— *Dimostrazione della libertà. — La libertà umana ha i suoi limiti.*

I. Tutte le ricerche precedenti sopra la costituzione morale dell'uomo implicano l'attività; è dunque importante di trattarne qui. L'attività è la forza in azione; ma l'azione non si produce uniformemente; vi sono differenti specie di azioni le quali hanno un carattere differente (*a*). (52)

(*a*) L'anima è dotata di un'attività intrinseca; attività, forza, energia che da lei solamente proviene, *mens, est vis sui motrix et conscia;* attività ingenita, indipendente dall'esterno

1. Vi sono delle azioni che noi facciamo senza coscienza di farle, altre il contrario.

Vi sono delle azioni che l' uomo non rapporta a sè, benchè egli ne sia il teatro. Gli altri ci dicono che facciamo queste azioni, noi non ne sappiamo niente; esse accadono in noi, noi non le facciamo. Nel letargo, nel sonno reale o artificiale, nel delirio, eseguisconsi per noi una quantità di movimenti che rassomigliano a delle azioni, che sono anche azioni se vuolsi, ma azioni che presentano i caratteri seguenti; noi non ne abbiamo alcuna conoscenza al momento stesso in cui abbiamo sembianza di farle; non abbiamo alcuna memoria di averle fatte; per conseguenza noi non le rapportiamo a noi stessi, non nel tempo che noi le facciamo, nè dopo che le abbiamo fatte; per conseguenza ancora non ci appartengono, e noi non le imputiamo che ad un nostro vicino o ad uno dell' altro mondo.

Ma non vi sono altre azioni che quelle? Io apro questo libro; ne riguardo le lettere, vi presto la mia attenzione; queste pure sono azioni. Rassomigliano esse alla precedenti?

Io apro questo libro; ne ho io la coscienza? Sì. Fatta quest'azione, ne ho io la memoria? Rapporto io a me stesso quest'azione come avendola fatta? Sì. Sono io convinto che essa mi appartiene? Potrei io imputarla al tale o tal altro come a me, o ne sono io solo ed esclusivamente responsabile ai miei occhi? Qui ancora io rispondo, sì, a me medesimo. Finalmente nel momento che io faccio quest'azione, non ho io con la coscienza di farla, la coscienza di poter non farla? Quando io apro questo libro, non ho io la co-

dipendendo soltanto dall' atto creativo; Attività e forza a cui nulla somiglia nel mondo materiale; L' anima esercita questa sua attività in due modi; con l' agire sopra sè stessa pensando; e col muovere e dirigere le membra del suo corpo. — (*Vedi la Nota illustrativa citata*).

(Nota del Trad.)

scienza di aprirlo, e la coscienza di poler non aprirlo? Quando io l'osservo, non so io ad un tempo, che io osservo e che posso non osservare? Quando io porgo la mia attenzione, non sò io che porto la mia attenzione e che posso non prestarla? Non è questo un fatto che ciascun di noi può ripetere quante volte gli piace, in sè stesso e in mille occasioni? Non è un'esperienza incontestabile? E non è anche una credenza universale del genere umano?

Generalizziamo, e diciamo che vi hanno delle azioni che noi facciamo con la doppia coscienza di farle e di poter non farle. Ora, un'azione che si fa con la coscienza di potere anche non farla, è ciò che gli uomini hanno chiamato un atto *libero*.

2. Ogni azione libera, è o volontaria o spontanea.

Tra i fenomeni liberi ve ne ha uno più rilevante che di subito colpisce l'osservatore; la volontà (53). Io comando al mio braccio di muoversi, egli si muove; voglio dirigere il mio pensiero verso un oggetto, e lo dirigo. Se io leggo un libro, io voglio proseguire e proseguo; cessare e cesso.

La volontà non si presenta essa sotto altra forma? Non avviene egli spesso che mi si propone un'azione, un'intrapresa, e che la mia volontà vi si ricusa? Si studia di farmi tradire un segreto; mi si consiglia di passeggiare; io rifiuto a farlo. Questo è un altro fatto attestato come il primo dall'osservazione. È ben evidente che questo modo come il primiero deve essere riportato alla potenza del volere. Cosa è in fatti questo non voler tradire un segreto, non voler passeggiare, se non dichiarare con un atto volontario che non si passeggerà, che non si tradirà un segreto? In una parola cosa è questo non volere una cosa, se non, non volerla fare?

Checchè intraprenda, l'uomo può deliberare se lo compirà o nò; — Uscirò io di casa, o non uscirò? Questo

libro che io tengo lo leggerò io, o non leggerò? Applicherò io o non applicherò il mio pensiero alla filosofia? Certamente io posso volere o non volere ciascuna di queste cose; altrimenti non mi consiglierei meco medesimo sulla condotta che debbo tenere (54).

Ma la nostra azione, è sempre preceduta da una deliberazione? Prima di agire noi ci facciamo sempre questa questione; agirò io, o non agirò? o piuttosto, non produciamo noi sovente degli atti involontarj, ma che nondimeno sono nostri e che la fatalità non governa, se noi crediamo la testimonianza della coscienza? Ciascuno può ancora ritrovare in sè stesso questa classe di fenomeni.

Una madre vede il suo figlio in tenera età cader nel fiume; subitamente senza riflettere, senza deliberare, spontaneamente ella si precipita dopo di lui per salvarlo dalla morte (55).

Quel cavalier Francese, l'onore della nostra istoria, vede le spade nemiche appoggiate contro il suo petto intimargli un silenzio funesto alla sua patria; spontaneamente d' Assas manda un grido generoso e salva i suoi compagni d' arme (56).

Si annunzia al vecchio Orazio che il suo primo figlio è fuggito dal combattimento; il suo volto s' infiamma di sdegno; si aggiunge: — che volete voi che facesse contro tre? — Ed egli senza riflettere subitamente grida: *Che egli morisse!* (57)

II. La volontà è un fatto complesso. Esaminiamo adunque quali sono gli elementi che la compongono.

Agire *volontariamente* è fare un' azione con la coscienza di poter non farla. Ora fare un' azione con la coscienza di potere non farla, suppone che abbiamo preferito di farla al non la fare; cominciare un'azione potendo non cominciarla, è aver preferito di cominciarla; continuarla potendo sospenderla, è aver preferito di continuarla; condurla a fine po-

tendo abbandonarla, è aver preferito di compierla. Ora, preferire, suppone che abbiansi motivi di preferire, motivi di fare quest' azione, e motivi di non farla; che si conoscevano tali motivi e abbiano preferito questi a quelli; in una parola la preferenza suppone la conoscenza dei motivi prò e contra. Ora, chi conosce, chi giudica se non l'intelletto? Lo intelletto è adunque la facoltà che preferisce.

Ma per preferire dei motivi gli uni agli altri, per giudicare che gli uni sono preferibili agli altri, non basta conoscere questi diversi motivi; bisogna anche averli paragonati e bilanciati; bisogna aver deliberato sopra questi motivi onde poter concludere. In fatti, preferire è un giudicare definitivamente, è concludere. Cosa è dunque il deliberare? Non è altro che esaminare con dubbio, apprezzare la bontà relativa dei diversi motivi senza scorgerla ancora con quell evidenza che porta il giudizio, la convinzione, la preferenza. Ora, chi è che esamina, chi è che dubita, chi è che giudica, che non bisogna ancora giudicare, affine di giudicar meglio? Evidentemente l' intelletto.

Adunque nell'intelletto avvengono i fenomeni della preferenza e gli altri fenomeni che questa suppone. Fin qui, noi siamo ancora nella sfera dell' intelletto e non in quella dell' azione.

Proseguiamo la nostra analisi.

Noi abbiamo concepito i diversi motivi di un' azione a fare o a non fare; abbiamo deliberato sopra questi motivi e abbiamo preferito gli uni agli altri; abbiamo concluso che bisognava fare piuttosto che non fare; ma concludere che bisogna fare, e fare, non è la medesima cosa. Quando l' intelletto ha giudicato che bisogna fare questa o quella cosa sopra tali o tali motivi rimane di passare all' azione, e di subito, a risolversi, a prendere il suo partito, a dire a sè stesso non più, io debbo fare, ma io voglio fare. Ora la facoltà che dice io debbo fare, non è e non può essere

la facoltà che dice io voglio fare, io prendo la risoluzione di fare. Qui cessa completamente l'ufficio dell'intelletto. Io debbo fare è un giudizio; io voglio fare non è un giudizio, nè conseguentemente un fenomeno intellettuale. In fatti al momento in cui noi prendiamo la risoluzione di fare tal'azione, noi la prendiamo con la coscienza di poter prendere la risoluzione contraria. Ecco adunque un nuovo elemento che non bisogna confonder col primo; questo elemento è la volontà; poco fa noi eravamo al giudizio e alla conoscenza; ora siamo al volere. Io dico volere e non fare; perchè tutto, come giudicare ciò che è necessario di fare non è voler fare, e lo stesso, voler fare non è il fare. Volere, è un atto non un giudizio, ma un atto tutto interno.

È chiaro che quest'atto non è l'azione propriamente detta. Per giungere sino all'azione, fa necessità passare dalla sfera interna della volontà, alla sfera del mondo esterno nel quale si compie definitivamente l'azione che da principio voi avete concepita, deliberata e preferita, che in seguito voi avete voluta e che bisogna eseguire. Se non vi avesse mondo esterno, non si avrebbe azione compiuta (58); e non solamente bisogna che vi abbia un mondo esteriore, ma bisogna che la potenza di volere che noi abbiamo riconosciuta dopo la potenza di comprendere e di giudicare, sia legata ad un'altra potenza, a una potenza fisica, che le serve d'istrumento col quale essa possa apprendere il mondo esterno. Supponete che la volontà non sia unita all'organizzazione; non si avrà più comunicazione fra la volontà e il mondo esterno; non vi ha azione esteriore possibile. La potenza fisica necessaria all'azione è l'organizzazione; e in questa organizzazione è riconosciuto che il sistema muscolare è l'istrumento speciale della volontà. Toglietе il sistema muscolare, non vi ha più sforzo possibile; per conseguenza non vi ha locomotiva e movimento possibile; e se non vi ha movimento possibile, non vi ha azione esteriore possibile.

Così per riassumere la volontà che dobbiamo descrivere con tutte le sue circostanze, si risolve in tre elementi perfettamente distinti.

1. L' elemento *intellettuale* che si compone della conoscenza dei motivi prò e contra della deliberazione, della preferenza, della scelta.

2. L' elemento *volontario* che consiste nè più nè meno in un atto interno, cioè la risoluzione di fare.

3. L' elemento *fisico* o l' azione esteriore (*a*).

III. Ma cosa è la libertà (59)? Nel linguaggio ordinario la *libertà* si prende per il potere di fare ciò che si vuole. Così io sono libero di uscire o di stare, di parlare o tacere, se verun ostacolo non arresta l' esercizio delle mie forze naturali. Così nell' ordine civile, io sono libero di vendere o di comprare, di dispor dei miei beni e della mia persona, se le leggi non hanno ristrinto a questo riguardo il diritto e il potere che io ho dalla natura.

Ma nel senso rigoroso e filosofico, la *libertà* è il potere di volere. Se mi si carica di catene, io non posso libe-

(*a*) Laonde le scuole distinguono gli atti della volontà in *eliciti* e *comandati*; gli uni interni, gli altri esterni.

Eliciti, cioè tirati dal fondo della volontà, perchè dalla volontà solamente sono prodotti immediatamente, ed in essa fanno solamente impressione, come l' amore e l' odio.

Comandati o *Imperati*, perchè sono comandati dalla volontà, e si eseguiscono dalle forze del corpo, come sono, andare, parlare, scrivere, (il movimento del cuore e delle arterie non dipende dalla volontà, e chiamasi *movimento necessario*) de' quali alcuni si dicono *Transeuntes*, che passano in qualche oggetto, come percuotere, fabbricare; altri si chiamano *Immanentes*, che niente producono al di fuori della cagione che opera, quali sono, chinare la testa, muovere un braccio ec. ec. (*Vedi il breve ma bellissimo trattatello delle* Azioni Umane *di Mons.* Incontri.)

(Nota del Trad.)

rarmene; frattanto anche allora una cosa è in mio potere; voler liberarmene (60). Io ho bisogno di richiamarmi una ricordanza; può bene accadere che la mia memoria mi serva male e che non abbia il potere di richiamarla; ma chi mi impedirà di aver per lungo tempo, di aver sempre la volontà di richiamarla?

Il dogma della libertà è uno dei fondamenti della politica, della morale (61), della religione. Egli è si strettamente legato al sistema dell'umanità (62), che senza di esso i nostri sentimenti i più vivi, le nostre opinioni più universali, le nostre istituzioni le più sagge, non sono che imposture, errori, contradizioni. Sforziamoci dunque a darne delle prove chiare e convincenti.

1. Tutto annunzia che noi siamo liberi (*a*) (63). Deliberare, prender consiglio, determinarsi infine dopo mature riflessioni, impiegar le minacce, gli avvisi, le preghiere; pentirsi in segreto credendosi colpevoli, scusarsi pubblicamente perchè temiamo di parerlo; compiere dei doveri; abbandonarsi a delle cure; stabilir delle leggi; condannare e punire il vizio; lodare e ricompensare la virtù (64); è lo stesso che fare altrettanti atti di libertà; è darne altrettante prove. Le nostre intraprese, i nostri progetti, i nostri sforzi, tutto in una parola, rivela questo sentimento interno il quale ci persuade la nostra volontà non essere schiava. Gli uomini si accordano tutti a questo riguardo, e la loro unanimità non può essere un errore comune; questo è un raggio di luce emanata dal seno della natura.

2. Se l'uomo avesse delle catene, se gli ordini tirannici di una causa straniera necessitassero le sue azioni, come la forza che trae un corpo dal suo riposo ne determina il movimento, tutta la nostra condotta non sarebbe che una serie di passi falsi, inutili, insensati (65)! Di qual'utilità

(*a*) Vedi, l'Anti-Lucrèce, liv. 5.

sarebbero questi regolamenti destinati a mantenere l'ordine nella società, le cure che prendesi un saggio filosofo di ispirare ai loro cittadini l'amore della loro patria, d'infiammare i cuori di uno zelo ardente per il ben pubblico? Ogni nazione sarebbe ciò che è un gran fiume; non con ammaestramento nè con preghiere, ma con delle forti dighe se ne frena l'impetuoso furore.

3. Di qual uso, di qual pregio sarebbe la ragione senza libertà (66)? Che ci servirebbe di conoscere il bene e il male se non fosse in nostro potero di seguire l'uno e di evitar l'altro? La ragione sarebbe in noi una qualità vana; l'anima nostra languirebbe ridotta all'inazione. Quando un uomo circondato di pericoli sente cho la sua conservazione dipende dal suo coraggio, mediterà sul partito che deve prendere; cercherà nella sagacità della sua ragione degli espedienti contro il pericolo che lo minaccia. Ma se l'inevitabile necessità lo trascina, invano lottando contro la sorte, egli pretende fuggire ai suoi colpi; infelice in proporzione di colui che ha prudenza e furberia, perchè incapace di cangiare il suo destino, egli crede trovare in sè medesimo un rimedio a dei mali dei quali tutti i suoi sforzi non lo francheranno giammai; una previdenza impotente è inutile all'uomo. Lungi dal servirlo, la ragione fa adunque la sua infelicità; è un peso che l'aggrava.

4. Se io ho commesso volontariamente e con riflessione un'azione contraria al mio dovere, la mia coscienza grida contro me stesso; essa mi accusa e mi forza ad arrossire della mia colpa (a). Ma se un passo da cui non ho potuto astenermi, se una forza straniera, un accidente imprevisto mi precipita nelle sventure più gravi, io non sono tormentato da alcun rimorso; i lamenti che mi strappa il dolore non cadono sopra di me. L'idea che io non ho me-

(a) *Du Voisin*, Essai sur la relig. nat. pag. 157-158.

ritato i mali che sopporto, il sentimento della mia innocenza, mi consolano in mezzo all' avversità; non sono infelice che per metà, perchè io vivo in pace con me stesso, e la mia coscienza mi assolve mentre la sorte mi condanna.

D' onde nasce questa differenza sì marcata fra il dolore e il pentimento, il dispiacere e il rimorso? La ragione ne è sensibile, e si riconosce che l' uomo si determina liberamente e da sè medesimo. Noi ci pentiamo di un' azione nociva che dipendeva da noi il non farla, laddove ci limitiamo a deplorare la nostra infelicità allorchè è prodotta da cause indipendenti dal nostro volere. Il pentimento e i rimorsi sono conseguenze naturali del dogma della libertà.

Ma in un sistema che non lascia all' uomo alcun dominio sopra le sue determinazioni; in un sistema in cui le nostre azioni appartengono meno alla nostra volontà che alla concatenazione eterna di una quantità di cause fisiche e necessarie, il rimorso e il pentimento sono sentimenti illusorj, inesplicabili, contrarj alla natura dell' uomo e alle impressioni che egli riceve per parte delle cause che lo determinano.

5. La natura e la ragione c' insegnano a porre qualche differenza fra le azioni di cui gli uomini sono capaci, e a non riguardare col medesimo occhio Socrate e Anito, Tito e Nerone (a). La probità, la buona fede, la beneficenza si conciliano l'amore, la riconoscenza, la stima di ogni uomo; il disprezzo, l' indignazione, l' odio seguono la dissolutezza, la perfidia, la crudeltà. Il malvagio è il nemico nato del genere umano; l' opulenza, il credito, lo scettro, la morte stessa e il tempo, non lo pongono al sicuro dalla vendetta pubblica.

Questi sentimenti naturali e sì profondamente impressi in tutti i cuori sono ragionevoli, se l' uomo è un agente

(a) *Du Voisin* Essai sur la relig. nat. pag. 158-159.

libero capace di scegliere tra il bene e il male, tra la virtù e il vizio. Imperciocchè, colui che potendo fare il male seguendo la inclinazione che riceve dalle sue passioni, si determina liberamente per il bene, merita la ricompensa e l'amore dei suoi simili. Quest'omaggio è il premio della virtù, come il biasimo e l'odio sono la giusta punizione di chiunque preferisce la sodisfazione dei suoi piaceri all'interesse della società.

Ma che diviene questa sansione nell'ipotesi del fatalismo? Con qual diritto l'uomo virtuoso pretenderà all'affezione e agli elogj dei suoi concittadini? Perchè il malvagio avrà a paventare la loro censura e il loro odio? Se noi non siamo che istrumenti passivi nelle mani della necessità, il merito e il demerito, la virtù e il vizio, la lode e il biasimo, la riconoscenza e l'indignazione, non sono più che parole vuote di senso.

IV. La libertà umana ha i suoi limiti (a). Negli eccessi della follia (67), gli uomini sono privi d'ogni impero sopra sè medesimi. Agiscono volontariamente, ma la loro volontà è trascinata come da una tempesta, alla quale essi prendono la risoluzione di resistere con tutte le loro forze nei lucidi intervalli della ragione, ma dalla quale sono vinti di nuovo al ritorno del delirio (68).

Gli idioti rassomigliano a quegli uomini i quali camminano nelle tenebre e che non hanno il potere di scegliere la loro via, perchè essi non possono distinguere la strada buona dalla cattiva (69). La loro intelligenza essendo priva di luce che gli diriga, fra due cose bisogna s'attengano ad una; o che essi restino inattivi, o che la loro attività sia determinata da un cieco impulso.

I fanciulli sono come gli idioti immersi nelle tenebre. Dal buio della prima età allo splendore della ragione svilup-

(a) Œuvres complètes de *Reid*. T. 6. pag. 243-246.

pata, regna un lungo crepuscolo che a gradi insensibili termina in piena luce.

In questo periodo della vita l'uomo non ha che ben poco impero sopra sè medesimo (70). La natura e le leggi della società pongono le sue azioni sotto la direzione degli altri, piuttosto che sotto la sua; la sua stolidezza, la sua indiscrezione, la sua leggerezza, la sua incostanza, sono riguardate come imperfezioni dell'età, più che difetti dell'uomo. Noi lo consideriamo allora come mezzo uomo, e mezzo fanciullo, e ci aspettiamo a veder l'uomo e il fanciullo apparire alternativamente. Si troverà duro e ingiusto il critico, che esigerà in un fanciullo di tredici anni il sangue freddo, la costanza, e l'impero di sè medesimo, come in un uomo che ne ha trenta.

È un antico adagio, che una violenta collera è un corto accesso di follia. Se vi sono dei casi nei quali questo sia letteralmente vero, non si può dire che allora l'uomo sia signore di sè medesimo (71). Se fosse possibile di provare che la collera è una vera follia, essa sarebbe come questa, una scusa per tutti gli atti fatti nel tempo della sua durata; ma i trasporti della passione sono troppo brevi perchè lo stato di follia, se esiste, possa essere provato; però non si ammette questa scusa avanti ai tribunali umani.

Finalmente è una verità riconosciuta che le abitudini inveterate diminuiscono considerevolmente il dominio dell'uomo sopra sè medesimo. Noi possiamo biasimare una persona di averle contratte; ma una volta che esse sono consolidate, la sua libertà non è più intiera ai nostri occhi.

FINE DELLA PARTE TERZA.

PARTE QUARTA.

MORALE

O DIREZIONE

DELLE FACOLTÀ MORALI DELL'UOMO

NELLA RICERCA DEL BENE.

Divisione della morale. — Morale Individuale — Sociale — e Religiosa.

La direzione delle facoltà *Intellettuali* dell'uomo nella ricerca del bene, chiamasi Etica o Morale (72). Vi si considerano le differenti specie di doveri naturali dell'uomo.

Doveri verso sè stesso.

Doveri verso i suoi simili.

Doveri verso Dio.

Di qui la morale individuale, la morale sociale, la morale religiosa.

CAPITOLO PRIMO.

MORALE INDIVIDUALE

O

DOVERI NATURALI DELL' UOMO VERSO SÈ STESSO.

L' uomo è composto di un'anima e di un corpo. I doveri che gli sono imposti verso sè stesso si rapportano adunque o all' anima o al corpo.

ARTICOLO PRIMO.

DOVERI DELL' UOMO VERSO LA SUA ANIMA.

Perfezione delle facoltà intellettuali. — Perfezione delle facoltà morali. — Esposizione degli errori che nascono dalle inclinazioni. — Esposizione di quelli che nascono dalle passioni.

I. Noi abbiamo distinto nell' anima o nello spirito umano due specie di facoltà; facoltà intellettuali e facoltà morali. I nostri doveri inverso la nostra anima consistono dunque generalmente in perfezionare le nostre facoltà intellettuali e morali.

1. La perfezione delle facoltà intellettuali consiste nella conoscenza del vero e del falso, del bene e del male

morale. Così, ogni uomo deve fare tutti i suoi sforzi per acquistare questa conoscenza; egli deve afferrare, quanto la sua condizione, la sua età, i suoi mezzi lo permettono, tutte le occasioni di istruirsi e dedicarsi allo studio. Ogni uomo infatti che sente la nobiltà della sua origine e del suo destino, sente anche la necessità di faticare, a dar per lo studio valore, al fondo della intelligenza che ha ricevuto dalla natura.

Ma gli studj devono esser fatti con elezione. Le nostre facoltà intellettuali hanno i loro limiti. Studiar tutto, è il vero mezzo di non saper niente; bisogna limitarsi a ciò che possiamo imparar bene. I nostri studj devono ben mirare a renderci migliori, e più atti a compiere esattamente l'ufficio al quale ci chiama la provvidenza. Si può studiare una scienza a fondo, e superficialmente. A fondo, si deve studiare la scienza che è propria al nostro stato, e tutte quelle che ne sono parti essenziali. Superficialmente si studieranno le scienze che non debbono formare la nostra principale occupazione. Nella scelta dei studj, si dia la preferenza a quelli che generalmente sono utili a tutti gli uomini, come sarebbe, la logica, o la direzione delle facoltà intellettuali nella ricerca del vero.

Lasciamo adunque declamar Rousseau contro le conseguenze funeste dell' istruzione. Questa non è al certo la causa immediata della malvagità, e l'uomo che medita non è al certo per questo solo un *animale depravato* (73). I libri, dice Montaigne, sono la miglior provvisione che io abbia trovato in questo umano viaggio.

2. La perfezione delle nostre facoltà morali consiste in ben dirigere i nostri desiderj, i nostri affetti; a persistere nell'amore e nella pratica del bene, e a fortificarvi la nostra volontà; a fuggir tutto ciò che può portarci al male e distorci dal compimento dei nostri doveri; a combattere le nostre cattive inclinazioni e le nostre passioni (74).

II. A persuaderci viemaggiormente dell'obbligo di reprimere le nostre inclinazioni (75), e le nostre passioni, facciamo vedere i principali errori che ne risultano.

Occupiamoci primieramente degli errori che vengono dalle inclinazioni.

1º — Fra tutte le inclinazioni necessarie alla società civile, quelle che più conducono nell'errore sono, l'amicizia, il favore, la riconoscenza, e tutte le inclinazioni, che ci portano a parlare vantaggiosamente degli altri in loro presenza (a).

Noi non limitiamo il nostro amore alla persona dei nostri amici; amiamo ancora con essi tutte quelle cose che a loro in qualche modo appartengono; e come essi attestano ordinariamente molta passione per la difesa delle loro opinioni, ci traggono insensibilmente a crederle, ad approvarle, e a difenderle anche con maggiore ostinazione e passione che non fanno essi medesimi.

Noi portiamo affetto agli altri uomini per molte ragioni. La rassomiglianza degli umori, delle inclinazioni, degli uffici, il loro aspetto, i loro modi, le loro virtù, i loro beni, l'affezione o la stima che ci professano, i piaceri che ci hanno resi o che noi speriamo, ci determinano ad amarli.

Se avviene adunque che qualcuno dei nostri amici, cioè qualche persona che abbia le medesime inclinazioni che noi, che parla in un modo piacevole, che noi crediamo virtuosa o di gran condizione, che ci professa affetto e stima, che ci abbia reso qualche servigio o dalla quale noi ne speriamo, o finalmente che noi amiamo per qualche altra ragione particolare; se avviene io dico, che questa persona avanzi qualche proposizione, noi ce ne lasciamo subitamente persuadere senza fare uso della nostra ragione. Sosteniamo la sua opinione senza assicurarci se è conforme alla verità,

(a) *Malebranche*. Recherche de la vérite. liv. 4.

e spesso anche contro la nostra propria coscienza, secondo la oscurità e la confusione del nostro spirito, secondo la corruzione del nostro cuore, e secondo i vantaggi che noi speriamo trarre dalla nostra falsa generosità.

2° — Gli errori che nascono dall'orgoglio non sono meno frequenti. Gli uomini sono fatti in modo che ciascuno desidera elevarsi al disopra degli altri; questa disposizione è una sorgente fecondissima di errori (*a*).

Coloro che sono troppo animati da questo desiderio, si applicano allo studio, ed hanno in mira meno la verità che la gloria la quale essi potrebbero acquistare, facendo dei progressi nelle scienze.

Per tal ragione e' non studiano che quelle cose le quali sono in estimazione nel paese ove vivono, e che vi sono preferite alle altre; e fra queste scienze medesime essi scelgono quelle che loro sembrano le più proprie a imporre agli ignoranti.

Altri cercano un sapere universale, o piuttosto il nome di un simil sapere. Essi apprendono di tutte le scienze, precisamente quello che gli è necessario onde persuadere al volgo ignorante che essi le posseggono tutte a fondo. Evitano con somma diligenza tutto ciò che ha un' aria d'ignoranza. Parlano delle cose alle quali non hanno potuto applicarsi come se esse fossero al di sopra della capacità degli uomini. Alcune volte ostentano disprezzare queste specie di cose, come pure tutte le scienze alle quali non si sono applicati, e di non considerar come degno di stima, se non quello che sanno.

Vi sono certuni i quali prendono una strada opposta per acquistare una riputazione di sapere; disprezzano tutto ciò che è facile e alla portata della maggior parte, e si applicano solo a quello che vi ha di più oscuro e di più difficile

(*a*) *S' Gravesande.* Introd. à la phil. ch. 24.

nelle scienze. Essi leggono molto, arricchiscono la loro memoria, riempiendo però la loro testa di idee confuse e male ordinate.

Coloro adunque che vogliono divenire sapienti non si arrestano alle scienze necessarie alla condotta della vita e alla perfezione dello spirito (a). Queste scienze non risvegliano in essi quell' idea delle scienze che si son formata; perchè queste non sono quelle scienze che essi hanno ammirato negli altri, e bramano che gli altri ammirino in loro.

La morale è una conoscenza troppo comune e troppo ordinaria; essi desiderano sapere la critica di qualche termine che ritrovano nei filosofi antichi o nei poeti Greci. Le lingue, e particolarmente quelle che non sono in uso nel loro paese gli sembrano degne della loro applicazione. Se essi leggono la Santa Scrittura, non lo fanno per impararvi la religione e la pietà. I punti di Cronologia, di Geografia, le difficoltà di grammatica, occupano tutta la loro attenzione; aspirano con maggiore ardore la conoscenza di queste cose che le verità salutari del Vangelo. Vogliono posseder la scienza che hanno ammirata scioccamente negli altri, e che gli sciocchi non mancheranno di ammirare in loro.

Anche fra le conoscenze della natura (76), essi non ricercano già le più utili ma le meno comuni. L'Anatomia è troppo vile per essi, ma l'Astronomia è più dignitosa. Le esperienze ordinarie sono poco degne della loro applicazione; ma quelle esperienze rare e sorprendenti che non possono giammai illuminare lo spirito, sono quelle che eglino osservano con la maggior cura.

Le istorie le più rare e le più antiche sono quelle che essi pregiansi di sapere. E' non conoscono la genealogia dei principi che regnano di presente, mentre diligentemente ricercano quella degli uomini morti or quattro mil' anni sono.

(a) *Malebranche.* Recherche de la vérité. liv. 4.

Trascurano d'imparare le istorie le più comuni del tempo loro, e si studiano di sapere esattamente le favole e le finzioni dei poeti. Sovente non conoscono la carta del proprio paese ed anche quella della propria città, nel tempo che studiano le carte dell'antica Grecia, d'Italia, delle Gallie al tempo di Giulio Cesare, oppure le strade e le pubbliche piazze di Roma antica. Essi ignorano le leggi e i costumi dei luoghi ove vivono; ma studiano accuratamente il diritto antico, le leggi delle dodici tavole, i costumi degli Spartani o dei Chinesi, o le ordinanze del gran Mogol. Finalmente vogliono sapere tutte le cose rare, strordinarie, remote, che gli altri non sanno, perchè essi per un arrovesciamento dello spirito hanno attaccato l'idea del sapere a quelle cose; e loro basta, per essere riguardati come sapienti, di sapere ciò che gli altri non sanno, quando anche si ignorassero le verità le più belle e le più necessarie.

3° — L'inclinazione al piacere non è minore impedimento alla scoperta della verità, quanto la tendenza che noi abbiamo all'amicizia ed all'orgoglio (a).

Allorchè i nostri piaceri sono grandi, allorachè ardenti sono i nostri sentimenti, noi non siamo capaci delle verità le più semplici, e neppure staremo d'accordo con le nozioni comuni se rinchiudono qualche cosa di sensibile. Al contrario se i nostri piaceri o i nostri sentimenti sono moderati, noi possiamo riconoscere qualche verità semplice e facile. Se fosse possibile che noi fossimo intieramente scevri di piaceri e di sentimenti, noi saremmo capaci di scuoprir con facilità le verità le più astratte e le più difficili.

Ma per l'amore sregolato del piacere, il nostro spirito è divenuto sì debole, che non può niente conoscere a fondo; sì schiavo dei sensi, che non può attaccarsi a ciò che non ha corpo, nè rendersi attento alle verità astratte. Per questo

(a) *Malebranche*. Recherche de la vérité. liv. 4.

ancora egli con fatica distingue le nozioni comuni e spesso giudica privo d'attenzione che esse sono false od oscure. Egli non può distinguere la verità delle cose, dalla loro utilità; e spesso crede che quelle sieno le più vere, che per lui sono le più utili. Finalmente l'amore del piacere turba tutte le percezioni che noi abbiamo degli obietti, e per conseguenza tutti i giudizj che noi ne portiamo. Eccovi degli esempj.

È nozione comune la virtù essere più stimabile del vizio; che val meglio esser sobrio e casto, che intemperante e voluttuoso. Ma l'inclinazione per il piacere offusca talmente quest'idea in certe occasioni, che appena si distingue, e non ne possiamo trarre le conseguenze che sono necessarie alla condotta della vita. L'anima si occupa tanto dei piaceri che li suppone innocui e solo cerca i mezzi per gustarli.

Tutti sanno parimente che è meglio esser giusti che ricchi; che la giustizia rende un uomo più grande che non il possedimento di terre o di edifizj i più magnifici, i quali sovente mostrano più che la grandezza di colui che li possiede, la grandezza delle sue ingiustizie e dei suoi delitti. Ma il piacere che alcune persone ritraggono dalla vana ostentazione della loro falsa grandezza, riempie abbastanza la piccola capacità del loro spirito per nascondere ed offuscar loro, una verità tanto evidente. Scioccamente s'immaginano di essere dei più gran personaggi, perchè hanno delle belle cose.

Coloro adunque che vogliono accostarsi alla verità per essere rischiarati dalla sua luce, debbono cominciare dal privarsi del piacere. Debbono con diligenza evitare tutto ciò che commuove, tutto ciò che solletica piacevolmente lo spirito. Fà d'uopo che i sensi tacciano, se vuolsi ascoltar la parola della verità; l'allontanamento dal mondo, e il disprezzo di tutte le cose sensibili essendo necessarj tanto alla perfezione dello spirito, quanto al cambiamento del cuore.

III. Quando abbiamo inclinazione per un obietto, vi siamo attirati con piacere e trasporto: ma vi si pensa senza agitazione, si cerca senza molestia, ci si applica senza timore, e si perde senza amarezza.

Non accade però lo stesso quando vi si mescola la *passione*; le idee allora sono più vive, i sentimenti più profondi, le emozioni più frequenti e più forti, i desiderj più impetuosi; uno non può dominar più la sua gioja, o il suo dolore, più trasportato nella felicità, più avvilito nella disgrazia; non si conosce più la tranquillità.

È chiaro adunque che devesi stabilire una differenza fra le inclinazioni, e le passioni; questo appunto ci ha consigliati a trattar separatamente degli errori delle une e delle altre (*a*).

1. La causa la più generale degli errori delle nostre passioni, si è che noi imprudentemente attribuiamo agli obietti che ne sono la causa, o che sembrano di esserla, tutte le disposizioni del nostro cuore; la nostra bontà, la nostra dolcezza, la nostra malizia, la nostra austerità, e ogni altra qualità del nostro spirito. L'obietto che fa nascere in noi qualche passione, ci sembra in qualche modo racchiudere in sè stesso, ciò che si risveglia in noi, quando vi pensiamo. Allorchè noi amiamo qualche persona, noi siamo naturalmente portati a credere che essa ci ami, e soffriamo ad immaginarci che essa abbia intenzione di nuocerci, o di opporsi ai nostri desiderj. Ma se l'odio succede all'amore, non possiamo credere che essa ci voglia bene; interpetriamo ogni sua azione in mala parte; stiamo sempre in guardia e in diffidenza, benchè essa non pensi a noi, o anche pensi a renderci qualche servigio. In ultimo, attribuiamo ingiustamente alla persona che eccita in noi qualche passione, tutte le disposizioni del nostro cuore.

(*a*) *Malebranche*. Recherche de la vérité. liv. 5.

2. Di più, pensiamo che tutti gli uomini sieno agitati dalle nostre medesime passioni, perchè crediamo che possano esserne agitati. Pensiamo che amino ciò che noi amiamo, desiderino ciò che noi desideriamo. Di qui provengono le gelosie, e le segrete avversioni, se il bene che noi ricerchiamo non può esser posseduto tutto intiero da più. Nel modo stesso pensiamo che portino odio, o temano le stesse cose che noi odiamo o temiamo. Di qui le unioni, le cospirazioni segrete o manifeste, secondo la natura e lo stato della cosa che si odia.

Noi adunque attribuiamo agli obietti delle nostre passioni, le emozioni che esse producono in noi, e pensiamo che tutti gli altri uomini come noi ne siano agitati.

3. Noi giudichiamo ancora più temerariamente, che la causa sovente immaginaria delle nostre passioni, sia realmente in qualche obietto.

Quando noi abbiamo un amore passionato per qualcuno, dice Malebranche, noi giudichiamo che tutto è amabile in esso. Le sue smorfie sono grazie, la sua difformità non è spiacevole; i suoi movimenti irregolari e i suoi gesti mal composti, sono giusti o per lo meno naturali. Se non parla è saggio; se parla sempre, è pieno di spirito; se parla di tutto, è enciclopedico; se continuamente interrompe gli altri, ha del fuoco, della vivacità, del brio; finalmente se va sempre il primo, lo merita. La nostra passione ci cuopre o ci immaschera in questo modo tutti i difetti dei nostri amici, e rileva con chiarezza i loro più piccoli vantaggi.

Ma se questa amicizia viene a raffreddarsi, l'odio succedendo all'amore, non mancherà di farci immaginare nell'obietto della nostra passione, tutti i difetti che possono essere soggetto di avversione. Scorgeremo in questa medesima persona, qualità tutte contrarie a quelle che innanzi vi avevamo ammirate. Avremo rossore di averla amata; e la passione dominante non mancherà di giustificarsi e rendere ridicola quella che ha soppiantato.

4. La potenza e la ingiustizia delle passioni non si limitano alle cose che abbiamo dette; esse vanno molto più lungi. Le nostre passioni non ci immascherano solo il loro obietto principale, ma tutte le cose ancora che vi hanno qualche rapporto. Non solamente ci rendono amabili tutte le qualità dei nostri amici, ma anche la maggior parte delle qualità degli amici dei nostri amici. Esse vanno anche più oltre in quelli che hanno estensione e forza d'immaginazione; imperciocchè le loro passioni hanno un tal impero sopra il loro spirito, che non è possibile stabilirne i confini.

ARTICOLO II.

DOVERI DELL'UOMO VERSO IL SUO CORPO.

Doveri generali. — Suicidio — *È contrario agli interessi della società.* — *È contrario alla legge naturale.* — *È contrario ai diritti della divinità.* — Duello — *È contrario agli interessi comuni della patria.* — *È contrario alla ragione.*

I. Iddio ha unito l'anima a un corpo a condizione che ne invigili la sua conservazione (77). Quindi, il primo dovere dell'uomo è quello di non far cosa che possa abbreviare la durata dei suoi giorni. Deve adunque, per quanto è in lui, far provvisioni per la sua sussistenza, e prevenire con l'attività il bisogno e la miseria. Deve esercitare il corpo con un moderato lavoro, e non snervarlo con vigilie, con eccessi, come l'intemperanza e la dissolutezza.

II. Il Suicidio (78) è l'atto col quale un uomo si dà volontariamente la morte; è la morte di sè; *sui cædes* (79).

Il suicidio è proibito per molte ragioni.

1° Il suicidio è contrario ai diritti della società. — In fatti, Iddio non ci ha fatti per noi soli, ma per la società; i vantaggi che essa ci procura e dei quali noi godiamo dal nostro nascimento, non sono mai bastantemente pagati per i servigj che noi le abbiamo renduti; essa ha avuto cura di noi, essa ha provveduto alla nostra conservazione, ai nostri diritti, al nostro ben essere in un tempo in che noi eravamo impotenti di far niente per lei. Il debito che abbiamo contratto con essa, non può esser saldato se non con l'impiego di tutta la nostra vita. Sarebbe ingiusto privarla dei nostri servigj, delle nostre virtù, dei nostri esempj. Un uomo dabbene alle prese con l'infortunio è il più gran spettacolo che la società possa rinchiudere nel suo seno, la miglior lezione che la Provvidenza divina possa dare all'umanità (80). Se Aristide fosse morto nella ricchezza e negli onori, se Focione non avesse avuto il coraggio di perdonare alla sua patria, se Socrate avesse prevenuto la cicuta (81) non sarebbero stati che uomini comuni.

Un cittadino è stretto alla sua famiglia per sangue e benefizj, ai suoi amici per riconoscenza, alle leggi per rispetto, al governo per obbedienza. Rompere questi sacri vincoli senza il consentimento di alcuno è violare ciò che vi ha di più sacro sulla terra. Così l'antico Paganesimo aveva stabilito nel Tartaro un luogo di supplizio per gli insensati che si eran dati la morte;

Proxima deinde tenent moesti loca qui sibi lethum
Insontes perperere manu, lucrumque perosi
Projecere animas. Quam vellent aethere in alto
Nunc et pauperiem et duros perferre labores!

Virgilio (82).

2º Il suicidio è contrario alla legge naturale. In fatti se vi ha un amore ispirato dalla natura, sicuramente è l' amore della vita. Vi ha un' inclinazione più universale, più vivamente impressa, più costantemente seguita? Questa è di tutti i tempi, di tutti i climi; essa signoreggia tutti; al minimo pericolo della morte la natura è atterrita, e il suo spavento si dipinge subitamente con una forza che non può essere restituita che dalla natura stessa. Osservate quell' uomo sorpreso dalle fiamme di un incendio, o dallo scrollamento di una casa, o dal disfacimento di un vascello! Qual pallore sopra la sua fronte! qual costernazione nei suoi occhi! I suoi gesti, la sua voce se ancora gli rimane, il suo silenzio stesso, tutto esprime in lui l'orrore della sua anima (83). Così non vi sono precauzioni che gli uomini non prendano per garantirsi da questi pericoli. Questo non porta che non vi sian persone che si lamentino delle miserie umane, e non sospirino vicina la morte con la ebbrezza di un viaggiatore assalito dalla tempesta che desidera di essere in porto (84). Ma l'esperienza c' insegna che questo preteso desiderio il più delle volte non è che illusorio (85). È famosa la favola della Morte e del Legnaiolo e quelle parole così vere che la chiudono.

Mais ne bougeons d'où nous sommes.
Plutôt souffrir que mourir,
C' est là divise des hommes (86).

3º Il suicidio è contrario ai diritti di Dio. Infatti l' uomo non ha data a sè stesso l' esistenza; egli la ritiene dal Creatore. Non si potrà adunque riguardare come un bene di cui egli possa disporre a suo piacere. La vita è un deposito che gli è confidato; non appartiene che al padrone del deposito di ritirarlo, allorchè egli lo crederà conveniente. « *Piis omnibus retinendus est animus in custodia corporis*,

nec iniussu eius a quo ille nobis est datus, ex hominum vita migrandum est ne munus humanum assignatum a Deo, fugisse videamur ».

4° In una parola, o il suicidio deve esser permesso a ogni uomo che soffre, o egli deve esser proibito a chiunque soffre. Perchè? Perchè la grandezza dei mali è relativa a quelli che li sopportano. Questi riguarda come una leggera sofferenza ciò che è una pena spaventevole agli occhi di un altro. Alcuni ricevono con una specie d'insensibilità i più fieri oltraggi, mentre che quel cortigiano si consuma dal dolore perchè il principe ha gettato sopra di lui uno sguardo meno grazioso del consueto. Il medesimo grado di povertà o di malattia fà appena impressione sopra alcuni, mentre che opprime e toglie altri di tutta speranza. Bisogna adunque che la dottrina del suicidio stabilisca questa massima generale: è lecito uccidersi quando la vita è insopportabile. Ora siccome un uomo passionato trova tutto insopportabile, sopratutto se la sua passione è a un certo grado, non vi ha mal sì leggiero, idea sì frivola che in virtù di questa massima non divenga un motivo sufficiente per darsi la morte. La ragione approverà ella una simil filosofia? — Si concluda dunque, che il suicidio non è permesso a ogni uomo che soffre; e non potrà esserlo a veruno (87).

III. Ma se devesi riguardare il suicidio come proibito, cosa dovrà dirsi del Duello? (88) Il duello,

1° È contrario agli interessi comuni della patria, perchè le toglie molti dei suoi membri dei quali essa potrebbe servirsi nella pace e nella guerra (89).

2° È contrario alla ragione, perchè siccome la ragione proibisce di togliersi la vita, così proibisce di toglierla altrui, per non lasciar senza vendetta l'ingiuria ricevuta (90). — Guardatevi, dice Rousseau, — di confondere il nome sacro dell'onore con quel pregiudizio feroce che pone tutte le virtù sulla punta della spada, e non è propria che a far dei

bravi scellerati. Videsi un sol cartello di sfida sulla terra, quando essa era ricoperta di eroi? Cesare inviò egli un cartello a Catone, o Pompeo a Cesare per tanti affronti reciproci? E il più gran Capitano della Grecia fu egli disonorato per essersi lasciato minacciar col bastone?.... Resta a sapere se quando si tratta della vita propria o di quella d'altri, l'onesto uomo si regola alla moda, e se egli non ha più vero coraggio a insultarla che a seguirla...... Conoscete voi alcun delitto eguale all'omicidio volontario? Oh mio amico se voi amate sinceramente la virtù, imparate ad usarla a vostro modo e non a quello degli uomini. Io voglio che non possa resultarne qualche inconveniente. Questa parola di virtù non è dunque per voi che un nome vano, e non sarete voi virtuoso se non quando l'esserlo nulla ve ne costa?.... L'onore di un uomo che pensa nobilmente non è in potere altrui; è in sè medesimo e non nell'opinione del popolo; non si difende nè con la spada nè con lo scudo, ma con una vita integra e irreprensibile, e questo combattimento val meglio dell'altro in fatto di coraggio. In una parola, l'uomo di coraggio sdegna il duello e l'uomo da bene l'aborre. Io riguardo i duelli come l'ultimo grado di brutalità a cui gli uomini possono giungere (91).

CAPITOLO II.

MORALE SOCIALE

O

DOVERI NATURALI DELL' UOMO VERSO I SUOI SIMILI.

Noi dobbiamo ai nostri simili BENEVOLENZA, GIUSTIZIA, BUONA FEDE, VERACITÀ.

Sotto questo titolo noi non ci proponiamo di dare un enumerazione completa dei nostri doveri sociali, ma solamente di metterne in chiaro i più importanti.

ARTICOLO PRIMO.

BENEVOLENZA.

Nozione della BENEVOLENZA. — *La benevolenza è una delle ispirazioni primitive della nostra anima. — Tutti gli atti che ne emanano hanno i maggiori diritti ai nostri omaggi. — La benevolenza è espansiva. — Nel mondo sociale vi è una quantità d' usi che derivano dal sentimento della benevolenza. — Ciò che chiamasi* urbanità *non è altro che il modo obbligante delle espressioni di tutti i sentimenti della benevolenza. — Presso i popoli semplici e meno istruiti la benevolenza*

si esercita con maggiore energia e sincerità. — Colui che cessa di provare il sentimento della benevolenza deve esser considerato come un essere imperfetto.

I. La Benevolenza, dice Stewart, è la ferma determinazione di procurare la maggior felicità dei nostri simili. La benevolenza è una delle ispirazioni primitive dell'anima nostra (a); essa fu la dote dei primi uomini che sursero dalla creazione. All'esercizio di questa virtù la natura unì la loro prima felicità. La benevolenza non si acquista; è innata; essa è talmente inerente alla nostra organizzazione che non costa il più piccolo sforzo. Essa è necessaria all'esistenza, all'armonia del corpo sociale. Senza la benevolenza il mondo non potrebbe esser governato, e gli uomini si urterebbero incessantemente con tutti i pesi del loro *egoismo* e della loro personalità.

II. Come la benevolenza è la più disinteressata delle nostre *disposizioni*, è evidente che tutti gli atti che ne emanano hanno i più gran diritti ai nostri encomj. Ciò che stabilisce la superiorità della benevolenza, è il suo prender posto fra le più alte virtù. Ogni uomo che manca di benevolenza devia da questa legge istintiva, l'esistenza della quale è incontestabile; è poco degno di formar parte del corpo sociale; imperciocchè l'uomo non deve solamente estendere le sue generose disposizioni sopra i suoi figli, sopra i suoi amici; ma egli le deve a tutti quelli che come esso appartengono alla specie umana. La felicità individuale non è legittima, se non in quanto è d'accordo con la felicità generale.

III. La benevolenza è espansiva; si deve a lei l'ospitalità una delle più antiche virtù dei mortali (92): essa si manifesta con dei segni esteriori che a niuno è lecito

(a) *M. Alibert.* Fisiologia delle passioni. T. 2 cap. 1°. Di qui sono estratte le differenti idee rinchiuse in questo articolo.

disprezzare. La vaghezza di una relazione imprime a tutti i tratti del volto la più lieta serenità; gli occhi si animano, la fronte si dilata, si colora il viso, schiudonsi le labbra, i muscoli delle gote si contraggono con altrettanta grazia che dolcezza; la fisonomia si rasserena per esprimere la gioja e la contentezza dell'anima.

Nondimeno l'uomo dissimula, ed il suo sorriso non è sempre presso di lui l'indizio infallibile della sua benevolenza. La dissimulazione essendo uno dei più gran compensi fittizzi della vita civile, questa sodisfazione apparente non è talora che l'effetto di una compiacenza studiata. Malgrado questo inconveniente, il sorriso, in generale è la testimonianza la meno equivoca dei sentimenti piacevoli che noi proviamo o che noi cerchiamo di ispirare. Noi siamo talmente accostumati ad osservare questo segno sopra le labbra altrui, che riguardiamo come di cattivo augurio, l'aria grave e seria delle persone che entrano in relazione con noi.

IV. Vi ha nel mondo sociale una moltitudine di usi che derivano dal sentimento della benevolenza (93). Per tal modo in tutti i paesi civilizzati gli uomini che si conoscono o si stimano, raramente passano gli uni d'appresso agli altri senza contraccambiarsi un segno esteriore del loro affetto reciproco, testimoniandolo con una inclinazione del capo o discuoprendosi la testa. Vi sono altre dimostrazioni più o meno proprie a esprimere l'affetto. Così avviene nei luoghi in cui gli uomini non si riscontrano una volta, senza darsi i dolci nomi di padre e fratello secondo l'età, o il grado.

V. Ciò che denominasi *urbanità* nella società, non è altra cosa che il modo obbligante delle espressioni di tutti i sentimenti della benevolenza. La urbanità è il distintivo dell'alta civilizzazione, e il più forte legame della sociabilità. Maleaugurosamente qualche volta essa non è che l'imitazione di un sentimento puramente fittizio. Ma gli uomini riuniti sono tacitamente convenuti di attestarsi stima e con-

siderazione; accade anche che la nostra vanità ci persuade quasi sempre che le dimostrazioni delle quali siamo ricolmati sono franche e sincere; questa illusione fa che le nostre relazioni divengono più dolci e più piacevoli.

Siamo talmente persuasi, che la società politica non potrebbe mantenersi lungo tempo senza questi atti convenuti di benevolenza reciproca, si conoscono così bene tutti i vantaggi che essi possono procurare nel commercio ordinario della vita, che si voglion mettere in pratica anche fra quelle persone che hanno dei forti motivi d' odiarsi. Di qui la massima in voga generalmente nel mondo; — *bisogna almeno esser civile* — Non vi avrebbe che discordia e disordine nei rapporti giornalieri degli uomini fra loro, se essi si testimoniassero francamente e in ogni circostanza i subietti di odio o di avversione che possono animarli. Vi è una morale sociale da cui dobbiamo dipartirci. Benchè le leggi di questa morale non sieno scritte, esse però non sono meno formali e indispensabili a osservare.

Non è dunque da maravigliarsi se noi esigiamo dai nostri simili dei saluti, delle visite, e altre testimonianze di ossequio o di benevolenza. La nostra vanità ci fa sempre accogliere con una specie di confidenza gli omaggi che ci sono indirizzati, e riguardiamo come offensiva ogni verità che non fosse in armonia con l'opinione vantaggiosa che abbiamo concepita di noi medesimi. È stato adunque necessario di introdurre una falsità obbligante nei rapporti sociali; e tal costume è fondato in questo, che l' uomo ama costantemente d' ingannarsi relativamente all' impressione che egli crede produrre sopra quelli che vivono in comunanza con lui. Da ciò deriva ancora che la troppa franchezza rompe sovente i legami più intimi.

Tuttavia è vero il dire che vi hanno di quei segni esterni di benevolenza i quali non producono alcun sentimento piacevole quando essi sono superflui e troppo moltiplicati.

L'uomo dotato di un retto senso prova una ripugnanza insormontabile per questi complimentatori eterni che abbondano nelle società del gran mondo. Nelle loro proteste eccessive non scorgesi che un vile calcolo, e l'artifizio è troppo grossolano per ingannarci; meglio varrebbe la rozzezza degli antichi, che quella ridicola esagerazione.

VI. È fatto degno di rimarco che i popoli semplici e quindi i meno istruiti, sono precisamente quelli presso i quali la benevolenza si esercita con maggiore energia e sincerità. Nelle Indie si trovano dei selvaggi i quali non scorgono giammai un viaggiatore senza che vadano ad offrirgli ospitalità (94). Ve ne sono alcuni che fanno coricare gli stranieri sulle loro proprie stoje. Vi hanno dei paesi nei quali si sono stabiliti degli asili particolari sulle grandi vie per il riposo momentaneo dei passeggieri (95). Ovunque, il cuore umano è improntato di questa innata bontà, che è uno dei più felici resultamenti dell'istinto di relazione. Solo presso le nazioni incivilite si sono infiacchiti tutti i sentimenti generosi dell'anima, abusando tutti i benefizj. La prima volta che un uomo dotato di una benevolenza franca e naturale si scontrò in un ingrato, deve essere stato ferito da un profondo dolore (96).

VII. Finalmente la benevolenza è un sentimento talmente proprio del cuore umano, che quegli che cessa di provarlo deve esser considerato come un esser malato o imperfetto. I melanconici e gli ipocondriaci sono in questo caso. I mali fisici che essi tollerano, hanno per disgraziato effetto di indurli troppo all'amore di sè medesimi (97) e distoglierli all'inclinazione come al dovere di relazione. D'altronde la benevolenza si usa alla lunga per l'incontro reiterato degli interessi individuali. A misura che l'uomo invecchia perde sempre più il bisogno d'affezionarsi; allora si ripiega tutto nel suo proprio cuore; abiura ogni commercio, ogni corrispondenza con i suoi contemporanei.

Quanto è trista e deplorabile la sorte degli uomini presso i quali è annientato del tutto il sentimento di benevolenza! I più cupi vapori gli inviluppano; cessano di simpatizzare con la loro specie. I misantropi vorrebbero che l'universo intiero dividesse il loro corruccio contro il genere umano (98); vorrebbero far passare in tutti gli animi il loro disgusto e la loro avversione. Sempre diffidenti e sospettosi, l'amore, l'amicizia, la stima, la considerazione, non sono per essi che illusioni menzognere di cui e' sono completamente disingannati.

ARTICOLO II.

GIUSTIZIA.

Nozione della Giustizia. — *Sua necessità.* — *La nozione della giustizia è inerente alla nostra organizzazione morale.* — *La giustizia ha per obietto di guarire i disordini dei quali è suscettiva la volontà umana.*

I. La Giustizia (99) nella sua più estesa accezione, dice D. Stewart, esprime quella disposizione, la quale, tutte le volte che il nostro carattere, le nostre passioni, il nostro interesse sono impegnati, ci determina ad agire con imparzialità, indipendentemente da ogni considerazione particolare.

Se la felicità fosse irrevocabilmente il patrimonio dell'uomo sulla terra (a) (100); se nascendo egli si trovasse subitamente circondato di tutti i beni che la natura gli riserva;

(a) *M. Alibert.* Fisiologia delle Passioni, tom. 2.

se i suoi bisogni fossero nulli o tutti ad un tratto sodisfatti; se egli vegetasse come l'arboscello nell'atmosfera per cavarvi un alimento comune, la giustizia sarebbe certamente un bene chimerico per lui. Giammai si videro gli abitanti di una città contendersi l'acqua del fiume che gli disseta, o i raggi del sole che gli riscalda. Se si potesse produrre nel cuore dell'uomo un'umanità perfetta, un disinteressamento a tutta prova, la giustizia sarebbe egualmente una cosa superflua.

Ma disgraziatamente l'uomo diffidasi con giusta ragione dei suoi simili; ha bisogno di difendersene; egli stesso è agitato da una specie di tendenza all'usurpazione (101). Di qui avviene che egli implora la giustizia per rendere le sue relazioni più sicure e più piacevoli.

Per disporre il cuore umano a far di meno della giustizia, bisognerebbe riempirlo di benevolenza e fargli abiurare ogni sentimento di personalità; perchè la giustizia non è che una diga opposta a tutte le intraprese degli uomini agitati da passioni d'*egoismo*. Ma i popoli vanno errando nel mezzo del torrente della civilizzazione, le passioni fermentano, i cittadini si depravano, la discordia piglia dominio, e la terra è nel medesimo tempo turbata dagli errori della potenza e dalla licenza dei governati.

La giustizia ha dunque per scopo principale di vegliare alla felicità che procura la vita di relazione, felicità che non potrebbe aver luogo senza l'eguaglianza di tutti gli uomini davanti la legge. Così essa ha per obietto di impedire ai nostri simili la violazione delle convenzioni che loro sono state suggerite dalla medesima natura della loro organizzazione.

II. Il sentimento di giustizia è inerente alla nostra organizzazione morale (a). In fatti non potrà esservi discrepanza d'opinioni sopra la necessità di rispettar la vita del

(a) *M. Alibert.* Fisiologia delle Passioni, tom. 2.

sno simile, di non danneggiare i campi, di risparmiare gli animali come gli alberi di cui la natura ci ha fatto dono, sull'obbligo di nutrire, e di crescere i figli. La morale è una; essa è e sarà costantemente la medesima in tutti i secoli; essa è stata sempre vera nella medesima maniera (102). Fino dai primi tempi il vizio, il delitto, le vessazioni arbitrarie sono state riguardate col medesimo orrore. In tutte le circostanze un uomo ne ha difeso un altro, quando lo ha veduto oppresso e perseguitato. — *Omnium quae in hominum doctorum disputatione versantur nihil est profecto praestabilius quam plane intelligi nos ad justitiam esse natos, neque opinione sed natura constitutum esse jus.* —

La giustizia è un sentimento talmente innato e primitivo che trovansene dei vestigi presso i popoli i più inculti e i più barbari (103), presso quei medesimi che sono in difetto di ogni civilizzazione. Il tratto seguente è autentico e recentemente pubblicato da un viaggiatore. — Un selvaggio della Luisiana, dice Alibert, aveva ucciso in un eccesso di collera il padre di uno dei suoi amici. Egli fuggì e si assentò quasi per il tempo di venti anni. Al termine di questo tempo lo prese il desiderio di ritornare nella sua terra natale. Ma per spirito di giustizia, egli si credè obbligato di andare ad offrire la sua testa a quegli che esso avea privato del genitore. Questi si determina a trafiggerlo di una freccia, e ambedue si immaginavano di adempiere il più imperioso dei doveri.

Così il carattere obbligatorio del principio morale è nel cuore di tutti gli uomini. Lo spirito umano porta le idee del giusto e dell'ingiusto come l'albero porta i frutti; egli è naturalmente spinto a distinguere il vizio dalla virtù. Cicerone osserva che esse sono talmente inerenti alla costituzione umana, che i briganti stessi non tralasciano di ricorrervi quando si tratta del loro vantaggio personale. Ogni capo di ladri o di pirati sarebbe bentosto disapprovato dai

suoi, se egli si ostinasse a dividere inegualmente il bottino fra i compagni dei suoi delitti.

III. La giustizia ha per obietto di guarire e correggere i disordini dei quali la volontà umana è suscettiva (a). Tutti i nostri errori nel mondo sociale emanano da questi disordini. L'uomo è quasi sempre male illuminato sopra i suoi interessi; egli è trascinato dai piaceri dei sensi; a ciascun istante è agitato da immensi desiderii e da pretenzioni esagerate su i vantaggi che godono i suoi simili; egli opera sovente in modo come se odiasse sè medesimo. L'uomo è un essere ardente, presuntuoso, avido, ingannatore, inumano, che tende alla propria rovina e consuma quella degli altri. Egli ha, come osserva Puffendorff, mille bisogni, mille tendenze fittizie che lo snaturano ai suoi propri sguardi; ha l'orgoglio che lo inebria, la vanità che lo inganna, l'invidia che lo rode, l'avarizia che lo avvilisce, l'ambizione che lo travia, la superstizione che l'accieca, il fanatismo che lo disfigura; egli è divorato dalla sete dell'oro e delle ricchezze, dalla frenesia della gloria, delle grandezze ec. Quale orribile spettacolo, dice lo stesso pubblicista, se tutte queste diverse passioni entrassero al medesimo tempo in fermentazione, e si dispiegassero contemporaneamente e con una violenza estrema nel medesimo individuo!

Così in qualunque condizione che la natura abbia posto l'uomo, che egli serva o che egli comandi, che sia povero o ricco, che sia isolato o che la sua sorte si riunisca a quella di una numerosa posterità, egli è infelice, se il freno delle leggi non gli è imposto e se egli non è contenuto nel cerchio delle sue obbligazioni dalla tema di pene certe. Gli abbisogna la giustizia a renderlo sicuro di ogni offesa per parte degli esseri con i quali si trova in relazione.

(a) *M. Alibert.* Fisiologia morale, Tomo 2.

ARTICOLO III.

BUONA FEDE — VERACITÀ.

La Buona Fede *può essere considerata*

1. *Nei giudizj sopra i talenti degli altri.*
2. *Nell' estimazione delle intenzioni altrui,*
3. *Nella controversia.*

Veracita'. *Vantaggio della veracità. Senza di essa il linguaggio si rivolgerebbe contro il suo fine, e l' esperienza individuale sarebbe il solo mezzo d' istruirsi. — La veracità non è il resultamento dell' esperienza. — Essa non ha il suo fondamento nell' utilità.*

I. *La buona fede* può esser considerata sotto tre punti di vista secondo che essa si manifesta

Nei giudizj sopra l' ingegno degli altri,
Nella estimazione delle loro intenzioni,
Nella controversia (*a*).

1° La difficoltà di apprezzare con schiettezza i *talenti* dei nostri simili deriva principalmente dalla tendenza dell' emulazione a degenerare in invidia. La distinzione di queste due disposizioni non è dubbia; ma nella pratica niente è più difficile che realizzarla completamente. Noi abbiamo per noi stessi una parzialità che, da una parte ci porta sempre ad aumentare i nostri vantaggi personali, e ingrandirli nella nostra stima, e dall' altra c' impedisce di distinguere bastantemente il merito altrui, o di vederlo nell' aspetto il più favorevole.

(*a*) *D. Stewart.* Esq. de philosophie morale, p. 181-183.

Questo è ciò, di cui ogni onest' uomo sarà prontamente convinto dalla sua propria esperienza. Per quanto dipenderà da lui, egli starà dunque in guardia contro questa disposizione, e si sforzerà di giudicare delle pretensioni di un rivale o anche di un nemico, come sarebbe se esse non avessero alcun rapporto con le sue; procurerà di render giustizia al suo merito e di frenar sè medesimo, se è possibile fino ad amare ed onorare il genio e l'abilità che lo avranno ecclissato; non prenderà in alcun modo in avversione la razza umana perchè altri lo avranno superato; ma egli raddoppierà gli sforzi per la felicità dell'umanità, ricordandosi, che se nelle sue elargizioni intellettuali la natura è stata più liberale verso gli altri che verso lui, essa non ha chiuso ad alcuno il santuario della virtù, ove il merito degli uomini non ha al certo per misura il grado di sviluppamento al quale essi sono giunti, ma l'uso che essi ne fanno, il partito che hanno tratto dai mezzi che la loro posizione poneva fra le loro mani.

2° La buona fede nell'estimazione *delle intenzioni* degli altri, è una disposizione ancora di maggior importanza. È probabile esservi nel mondo molto meno di vizj e di intenzioni ree che ordinariamente non ci immaginiamo; possiamo credere che la maggior parte delle dispute che sorgono fra gli uomini derivano da equivoci e da mutui malintesi. La giustizia cho noi dobbiamo agli altri deve adunque applicarsi qui come altrove, e se noi vogliamo ascoltarla, daremo a ciascuna delle loro azioni l'interpretazione la più conveniente, e giudicando i loro apparenti difetti terremo conto di tutto ciò che la buona fede può accordare.

Una simil disposizione rende un uomo rispettabile e amabile in società; e contribuisce forse più che ogni altra cosa alla sua felicità.

3° La buona fede nella *controversia* implica un sentimento fermo di giustizia e un amore disinteressato della verità.

Queste qualità sono fra loro sì vicine, che appena ne possiamo concepire la separazione. L'ultima ci pone in guardia contro l'errore nelle nostre speculazioni solitarie; l'altra viene in suo soccorso, quando l'irritazione della disputa turba in noi il freddo esercizio dell'intelletto. Allorchè esse concorrono insieme e si dispiegano in una felice armonia, la purezza della rettitudine morale che forma la loro essenza, brilla in tutto il suo splendore. Ma questo fenomeno è raro anche nei caratteri che più godono la riputazione di giustizia e di veracità.

II. I vantaggi della *veracità* sono evidenti (a) (102). Senza di essa il linguaggio fallirebbe il suo fine, e l'esperienza individuale sarebbe il solo mezzo per istruirsi. Nondimeno questa virtù per quanto utile chè sia non ha il suo fondamento nell'utilità; indipendentemente dai resultamenti, vi ha nella sincerità e nella schiettezza, qualche cosa di amabile e rispettabile, e l'equivoco e lo inganno fanno orrore.

Hutcheson stesso, ardente difensore della teoria della benevolenza, ammette un sentimento di veracità distinto dal sentimento delle qualità utili.

Reid e Smiht hanno veduto chiarissimamente che senza una disposizione naturale alla *veracità* e un'altra alla *credulità*, l'educazione dei fanciulli sarebbe impossibile, e che una certa analogia ravvicina questi due principii all'altro principio naturale che ci fa credere alla *stabilità* delle leggi della natura.

La veracità non è il resultato dell'esperienza; essa è da principio illimitata; l'espressione spontanea è l'espressione vera, la falsità implica una certa violenza fatta alla nostra natura, e questa violenza è il frutto più o meno lento dell'esperienza e della società. Al momento che l'uomo mente

(a) *D. Stewart*. Esq. de philosophie morale pag. 127-128.

egli nasconde qualche intenzione che non ardisce confessare; questo produce la bellezza particolare della franchezza, e del candore, che riflettono in sè le grazie di tutte le altre qualità morali delle quali esse attestano l'esistenza.

Ordinariamente rapportasi alla veracità, la *fedeltà* delle sue promesse. Ma D. Stewart pensa, che apparterrebbe meglio alla giustizia. Un uomo, dice egli, che promette con l'intenzione di mantenere, e che frattanto manca alla sua parola, manca alla giustizia a parlare rigorosamente. Colui il quale promette senza avere intenzione di mantenere è reo a un tempo di ingiustizia o di inganno. La veracità secondo D. Stewart è la sostanza dell'onore moderno.

III. I doveri dei quali noi abbiamo parlato obbligano verso tutti gli uomini, e sono indipendenti dalle relazioni sociali che noi possiamo avere con qualcuno di essi. Queste relazioni partoriscono una moltitudine di altri doveri, come quelli per esempio, di amicizia, di patriottismo, senza parlare delle obbligazioni che i moralisti hanno distinte con le denominazioni di doveri economici e politici. Bisognerebbe discendere nei particolari della morale pratica a volerne dare una enumerazione.

CAPITOLO III.

MORALE RELIGIOSA.

O

DOVERI NATURALI DELL' UOMO VERSO DIO.

Ricerche preliminari sopra il principio della religione naturale.

I nostri doveri naturali verso Dio debbono dedursi dai nostri rapporti con Lui; l'esame dell'esistenza di Dio e dei suoi principali attributi forma l'introduzione necessaria di questo capitolo.

ARTICOLO PRIMO.

ESISTENZA DI DIO.

Tutto ci conduce a Dio. — Non vi ha una maniera falsa di arrivarci, ma vi si arriva diversamente. — In generale si sono distinte in due grandi classi tutte le prove dell'esistenza di Dio, cioè, le PROVE A PRIORI *e le* PROVE A POSTERIORI. — *Prove* a priori *tratte dall'idea dell'infinito. — Prove* a posteriori, *tratte dalla creazione, dalla necessità di un motore primo, e dall'ordine ammirabile della natura. — Valore delle prove a priori e a posteriori.*

I. Tutto ci riconduce a Dio; non vi si arriva per vie storte sebbene per modi diversi. In generale, tutte le prove dell'esistenza di Dio, sono state distinte in due grandi classi, cioè:

le prove *a posteriori*
le prove *a priori*.

Ove io con l'ajuto dei miei sensi e della mia coscienza mi dia allo spettacolo e allo studio del mondo e della mia propria esistenza; solamente per il conoscimento più o meno profondo più o meno esteso della natura e di me stesso, dopo osservazioni sufficienti e per induzioni fondate sopra queste osservazioni, io giungo alla conoscenza di Dio che ha fatto l'uomo e la natura; e questa si chiama la dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza di Dio.

Al contrario, se io trascuro il mondo esteriore e mi ripiego sopra me stesso, nel mondo tutto interno della coscienza; e qui, senza impegnarmi nello studio dei suoi numerosi fenomeni, di subito tolgo dalla ragione un'idea, una sola idea, che senza il soccorso dell'esperienza, fra le mani di questa medesima ragione diviene la base di una dimostrazione dell'esistenza di Dio; e questa dimostrazione chiamasi *a priori*.

II. Ecco la prova *a priori* dell'esistenza di Dio la più celebre, siccome quella la quale contiene presso che tutte le altre del medesimo genere.

Quando noi ci ripieghiamo in noi stessi, il primo sguardo che gettiamo sopra i fenomeni della coscienza ci manifesta questo carattere luminoso incontestabile, che essi incominciano, e che si arrestano, che si rinnuovano e vengono meno; ora sono sospesi ora dilazionati e hanno i loro diversi gradi di intensità e di energia; sono distinti più o meno; in una parola che essi sono imperfetti limitati finiti. Ora, questo carattere del finito non ci può esser dato; senza che all'istante la ragione entrando in esercizio non faccia questo giudizio, esservi alcun che di in-

finito se havvi qualcosa di finito. Quando voi non conosceste il mondo esteriore, la coscienza basterebbe per darvi l'idea del finito, e in conseguenza la ragione avrebbe una base sufficiente per svilupparsi e per suggerir l'idea dell'infinito.

L'idea di infinito opposta all'idea di finito è come l'idea di perfezione opposta all'idea di imperfezione. Infatti che cosa è la coscienza per noi se non il sentimento della nostra imperfezione e della nostra debolezza? Io non dispongo delle mie sensazioni; esse vanno e vengono a lor talento; appariscono e dispariscono senza che io possa bene spesso ritenerle o rigettarle. Io non posso disporre neppure dei miei giudizj che seguono le loro leggi che io non ho fatte. Dispongo della mia volontà è vero, ma sovente essa termina agli atti interni senza poter giungere fino agli esterni; e il sonno, la letargia, il delirio la sospendono. Da ogni parte il finito e l'imperfezione appariscono in me.

Ma io non posso aver l'idea di finito e di imperfezione, senza aver quella di perfezione e di infinito. Queste due idee sono logicamente correlative; e nell'ordine del loro acquisto, quella di finito e di imperfetto precede l'altra, ma appena appena la precede. Non è in potere della ragione, tosto che la coscienza le ha dato l'idea di finito e di imperfetto, di non concepir l'idea dell'infinito e del perfetto. Ora l'infinito e il perfetto è Dio stesso. Dunque vi basti aver l'idea di imperfetto e di finito, per aver l'idea di infinito e di perfetto, vale a dire di Dio. Ma come un essere finito e imperfetto potrebbe egli aver l'idea di un essere infinito e perfetto, e averla necessariamente, se quest'essere non esistesse? Dunque il solo fatto del concetto di Dio mediante la ragione, l'idea sola di Dio, la sola possibilità dell'esistenza di Dio, implica la certezza e la necessità dell'esistenza di Dio (a).

(a) Di più l'uomo non può assolutamente pensare senza

III. Questo nostro Corso elementare non consentendoci di riportare qui tutte le prove *a posteriori* dell' esistenza di Dio date dagli antichi e dai moderni, ci contenteremo solo di esporre quelle che sembranci le più chiare e le più convincenti.

Prova I. — Esiste un Dio, se devesi ammettere un Creatore della materia.

Ora si deve ammettere un Creatore della materia. Perchè, o è forza ammettere un Creatore della materia, o è necessità dire

che questa ha dato l'esistenza a sè stessa —
o che l' ha ricevuta dal caso —
o che essa esiste necessariamente. —

Ma però non possono ammettersi queste tre ultime ipotesi.

1.ª La materia non ha dato l' esistenza a se stessa. Perchè se la materia si fosse data l' esistenza, essa sarebbe stata causa efficiente di sè medesima; ora, ripugna che la materia sia causa efficiente di sè medesima. Perchè è impossibile che un essere sia ad una volta posteriore e anteriore a sè medesimo; infatti se la materia era causa efficiente di sè medesima, sarebbe nel medesimo tempo anteriore e posteriore a sè medesima; sarebbe anteriore a sè medesima come causa efficiente di sè stessa; sarebbe posteriore a sè stessa come effetto di sè medesima. Ripugna adunque che la materia sia causa efficiente di sè medesima. Dunque essa non ha potuto darsi l' esistenza.

2.ª La materia non ha ricevuto l'esistenza dal caso. Che cosa è infatti il caso? È un certo concorso di circo-

l' idea dell' Essere (il che è quanto dire, senza l' idea di Dio.) Quindi osservano alcuni potenti pensatori che l'ateo negando Iddio, lo afferma senza avvedersene contro sua voglia. Veggasi l' importante nota illustrativa (103).

(Nota del Trad.)

stanze impreviste che producono un effetto in ordine a leggi stabilite; ora un tal concorso non può aver dato l'esistenza alla materia. Imperciocchè, affinchè un concorso di circostanze qualunque possa aver luogo ed esser seguito da un effetto fisico, bisogna necessariamente che vi abbian di già degli esseri materiali; e questo è suppor la questione. Dunque il caso non può aver dato l'esistenza alla materia.

3.ª La materia non ha un'esistenza necessaria e assoluta. Perchè: —

1.) Se la materia aveva un esistenza necessaria e assoluta, sarebbe impossibile di concepirla non esistente; ora io vi dimando, qual contradizione sarebbevi se la materia non esistesse, o se essa fosse meno estesa di quello che non è, o finalmente se vi fosser nel mondo alcune particelle di materia di meno? Io concepisco la non esistenza sia della totalità, sia di qualche parte della materia; la sua non esistenza sarà dunque possibile. Così la sua esistenza non sarà necessaria.

2.) Di più, ciò che esiste necessariamente, è necessariamente quello che è; vi sarebbe contradizione fra la sua esistenza necessaria e la sua maniera di essere contingente; tutte le sue proprietà gli sono adunque necessarie. Ora prendete tutte le proprietà della materia; voi non ne troverete alcuna che non sia contingente. L'estensione di ciascun corpo potrà esser più o meno grande, la sua forma potrà esser cambiata, la sua situazione posta fuor di luogo, il suo peso diminuito o aumentato; in una parola tutte le maniere di essere della materia sono suscettive di cangiamento; non havvene adunque alcuna che sia necessaria. Nel modo stesso la materia non potrebbe esserlo. Inoltre noi abbiamo veduto che essa non ha dato a sè l'esistenza e che non l'ha ricevuta dal caso. Adunque bisogna ammettere un creatore della materia. Dunque esiste un Dio.

Prova II. — Esiste un Dio, se devesi ammettere un primo motore della materia.

Ora devesi ammettere un primo motore della materia. Perchè, o si deve ammettere un primo motore della materia, o bisogna dire; —

che essa si è data da sè il movimento;
o che lo ha ricevuto dal caso;
o che infine il movimento le è essenziale.

Queste tre ultime ipotesi pure sono inammissibili.

1. La materia non si è data il movimento. Essa non avrebbe potuto darselo senza esser dotata di intelligenza e di volontà; ora, queste facoltà ripugnano alla materia. La materia adunque non ha potuto darsi il movimento.

2. La materia non ha certamente ricevuto il movimento dal caso. Imperciocchè cosa è il caso? Questa è una parola vuota di senso che nella bocca degli atei esprime l'assenza di una causa. Dunque la materia non ha potuto riceverne il movimento.

3. Il movimento non è essenziale alla materia. Infatti, se tutti i corpi non si muovono egualmente; se alcuni si muovono più sensibilmente e più fortemente che gli altri; se il medesimo corpo può muoversi tanto più, quanto meno; se un corpo che si muove, comunica il suo movimento al corpo vicino che stava in riposo, o in un movimento talmente minore sicchè era insensibile, bisogna confessare, dice Fénèlon, che una maniera di essere che ora aumenta, ora diminuisce nei corpi, non è ad essi essenziale; ciò che è essenziale ad un essere, è sempre lo stesso in sè. Il movimento che varia nei corpi, e che dopo essere aumentato si rallenta fino a parere assolutamente annientato, il movimento che si perde, che si comunica, che passa da un corpo in un altro come una cosa estranea, non può essere di essenza dei corpi. Per tal modo il movimento non è essenziale alla materia. D'altronde essa non l'ha ricevuto dal caso. Di più essa non

se l'è dato. Così bisogna ammettere un primo motore della materia. Dunque esiste un Dio.

Prova III. — Esiste un Dio, se vi ha nella natura un ordine ammirabile, e se quest'ordine ammirabile non potrebbe essere che l'opera di una causa sovranamente potente e industriosa.

Ora, esiste nella natura un ordine ammirabile, — e quest'ordine ammirabile non può essere che l'opera di una causa sovranamente potente e industriosa.

1° Esiste nella natura un ordine ammirabile. — Infatti, quando noi riguardiamo la bellezza e lo splendore del firmamento (*a*) (104) la celerità della sua rivoluzione che è al disopra di tutte le nostre idee, l'avvicendarsi dei giorni e delle notti, i quattro cangiamenti delle stagioni che servono a maturare i frutti, e a rendere i corpi più sani; il sole che è il moderatore e il capo di tutti i movimenti celesti; questa prodigiosa quantità di stelle che nel corso della notte adornano la immensità del cielo; quando noi gettiamo gli sguardi sul globo terrestre, ed osserviamo che nella parte ove siamo si vede sempre al tempo determinato,

> Une clarté plus pure
> Embellir la nature,
> Les arbres reverdir,
> Les fontaines bondir
> L'herbe tendre renaître
> Le pampre reparaître,
> Les présens de Cérès emplir nos magasins,
> Et les tributs de Flore enrichir nos jardins: (105)

quando noi vediamo che la terra è popolata di animali, gli uni per nutrirci, gli altri per vestirne, questi per trasportare i nostri pesi, quelli per lavorare i campi; quando noi

(*a*) Tusculane. Quaest., lib. 1. §. 28.

vediamo soprattutto l'uomo di cui la sola organizzazione fisica è, fra tanti capi d'opera, un capo d'opera di industria e onnipotenza, e che per l'intelligenza di cui è dotato sembra essersi appropriato l'universo, e si inalza col pensiero fino al suo autore per contemplare la sua natura, rendergli omaggio e amarlo; possiamo noi alla vista di questo spettacolo, dubitare che vi ha nella natura un ordine ammirabile?

2° — L'ordine ammirabile che regna nella natura non può essere che l'opera di una causa sovranamente potente e industriosa. Infatti noi dobbiamo attribuire quest'ordine ammirabile a una simile causa, o bisogna dire

che quest'ordine è necessario,

o è l'effetto del caso.

Ora, queste due ultime ipotesi sono inammissibili.

La prima è inammissibile. Perchè

1.) La materia è circoscritta sotto mille forme differenti. La posizione respettiva e i diversi movimenti dei corpi stabiliscono tra essi un infinità di rapporti accidentali e passeggieri. La natura intiera non ci offre due esseri che abbiano le medesime proprietà; che dico io? Non ve ne ha uno che si rassomigli in due istanti consecutivi. Come dunque l'ordine di questo mondo sarà egli necessario in mezzo a questi cangiamenti continui di situazione, di grandezza, di figura, di celerità, di direzione?

2.) Immaginare un atomo di più o di meno nell'immensità dell'universo; trasportare col pensiero un grano di sabbia da una riva all'altra; riunire o separare alcune molecole; sospendere il movimento di un corpo; cangiarne la direzione; rallentare o accelerarne la velocità; queste, sono supposizioni che lo spirito sia forzato di rigettare come evidentemente contradittorie? Ma, se possiamo senza una manifesta contradizione, supporre la più leggiera differenza nel sistema attuale dell'universo, sopra qual fondamento am-

metteremo noi questa necessità assoluta che prescrive a tutti gli esseri le loro modificazioni?

3.) Nè si dica che noi dobbiamo l'ordine e la forma che veggiamo all' attività e all' energia della materia; imperocchè questo principio è falso, giacchè la materia è del tutto inerte, e non ha nè attività nè energia. Nondimeno supponiamolo come vero. Se essa ne è diretta, come questa energia che si attribuisce a tutte le parti della materia potrà essa prendere l'ordine che noi veggiamo in lei; stabilire in essa quelle relazioni sì prodigiosamente moltiplicate, così artificialmente diversificate, così saggiamente combinate che noi vi scorgiamo; riunirle per farne dei corpi; i quali con altre riunioni formano altri corpi, mentre non sono essi medesimi che parte di tutti i gran corpi della natura? Piuttosto che essere un principio di disposizione regolare, questa energia che sempre agirebbe senza sapere ciò che essa facesse, sarebbe una causa continua di distruzione; in luogo di riunire, essa tenderebbe continuamente a separare. Qual corpo adunque potrebbe prendere e conservare consistenza, quando tutte le sue parti fossero in una continua agitazione? L' attività senza direzione non può adunque causare che disordine.

Concludiamo adunque che l' ordine di questo mondo non è necessario.

La seconda ipotesi è egualmente inammissibile; cioè, non potrebbesi attribuire l'ordine ammirabile di questo mondo visibile al caso, o al concorso cieco e fortuito di cause necessarie e prive di ragione. Infatti, chi crederà che l' Iliade d' Omero, questo poema sì perfetto, non sia stato composto per uno sforzo del genio di un gran poeta, e che i caratteri dell' alfabeto essendo stati gettati confusamente, un colpo di puro caso, come un colpo di dadi, abbia riunito tutte le lettere precisamente nella disposizione necessaria, per descrivere in versi pieni d' armonia e di varietà tanti

grandi avvenimenti; per disporli e legarli così bene tutti insieme; per dipingere ciascun obietto con tutto quello che vi ha di più grazioso di più nobile di più commovente; infine per far parlare ciascun personaggio secondo il suo carattere in un modo sì schietto e sì passionato? Si ragioni e si assottigli quanto si vuole, giammai ad uom di buon senso sarà persuaso, l' Iliade non avere avuto altre autore che il caso. Perchè dunque quest'uomo di buon senso, dice Fénélon, crederà egli dell'universo, indubitatamente più maraviglioso ancora dell'Iliade, ciò che il suo buon senso non gli permette giammai di credere di questo poema? Dunque l'ordine ammirabile di questo mondo non è l' opera del caso; d'altronde non è necessario; quindi bisogna attribuirlo ad una causa sovranamente potente e industriosa. Dunque esiste un Dio.

IV. Queste due specie di prove a *priori e a posteriori* sono eccellenti; ma invece di scegliere fra di esse, bisogna fare come lo spirito umano il quale ritiene le une e le altre; bisogna accettarle e impiegarle amendue. Infatti esse si escludono così poco che ciascuna inchiude qualcosa dell' altra.

L'argomento *a priori*, per esempio, suppone un elemento a *posteriori*, un dato di osservazione e d' esperienza; perchè se l'idea di infinito, di perfetto, d' unità, d' assoluto, conduce direttamente a Dio, e se quest'idea ne viene dalla ragione e non dall'esperienza (*a*), essa non ci è data

(*a*) Platone il primo conobbe che l'Idea dell' Infinito, del Perfetto, del Bello, del Buono, del Giusto, non si possono avere con la esperienza. E tutti i filosofi di polso hanno messo alla tortura lo ingegno, senza poter comprendere come le suddette idee entrano nell' umano intelletto. Quindi la venerabile schiera degli Ontologi da Platone a Gioberti, annoverandosi fra loro, Agostino, Bonaventura, Anselmo e Gerdil, sostiene, che all' uomo arrivato all' uso della ragione gli si affaccia internamente

indipendentemente da ogni esperienza, poichè la ragione non ce la darebbe giammai senza l'idea simultanea o anteriore di finito, di imperfetto, di multiplice, di contingente; la quale idea deriva dall'esperienza. Un elemento a *posteriori* interviene adunque qui, come condizione della dimostrazione a *priori*. Nello stesso modo la prova per esperienza o a *posteriori* implica un elemento puramente razionale o a *priori*. Infatti, a qual condizione concludete voi dalla natura a Dio? A questa condizione, che voi ammettete o almeno impiegate il principio di causalità; imperciocchè se voi siete sprovveduti di questo principio, voi contemplerete, voi studierete eternamente il mondo, adorerete eternamente le sue perfezioni, l'ordine e la saggezza che vi regnano, senza inalzarvi giammai a questa supposizione che tutto questo non è che un effetto, che tutto questo deve avere la sua causa. Toglietе il principio di causalità, non vi han più cause per noi, non vi ha più nè bisogno nè possibilità di cercarne nè di trovarne, e l'induzione non va più dal mondo e dall'ordine fisico, alla sua causa, a Dio. Ora, il principio di causalità ha bene una condizione sperimentale; ma esso non la riceve dall'esperienza, la suppone e vi si applica, la domina e la giudica; appartiene in proprio alla ragione. Ecco adunque alla sua volta un elemento a *priori* nella prova a *posteriori*. — La base di questo argomento è bene esperimentale, ma il suo istrumento è razionale.

V. Noi non ci fermeremo a confutare le obiezioni promosse contro l'esistenza di Dio. Molte sono state prevenute e distrutte in questo articolo. Altre non posano che sopra l'abuso dei termini, sopra false supposizioni, sopra

allo spirito l'Ente, dicendo: *Io sono; io sono la luce del tuo intelletto; io sono l'imperativo del dovere che parla alla tua coscienza.*

(Nota del Trad.)

petizioni di principio, sopra equivoci, o altri sofismi, la viziosità dei quali non potrà sfuggire ad ogni uomo attento. La maggior parte nascono dalla debolezza dello spirito umano che non può comprendere la natura della Divinità. Come se l'impotenza in cui noi siamo di concepire o di esprimere la natura di una cosa, distruggesse le prove che ne dimostrano l'esistenza! Come se nelle scienze le più evidenti non si riscontrassero dei misteri i più impenetrabili allo spirito umano! Come se finalmente noi dovessimo essere maravigliati di non poter comprendere l'essenza infinita di Dio, noi, a cui sono sconosciute, la natura di tutti gli esseri e la nostra medesima!

« Il mondo intellettuale, senza eccettuarne la Geometria, è pieno di verità incomprensibili e nondimeno incontestabili, dice Rousseau, perchè la ragione che le dimostra esistenti, non può toccarle, per così dire, a traverso i limiti che l'arrestano ma solamente scorgerle. Tale è il dogma dell'esistenza di Dio. »

Il grand' Essere abita in mezzo ad una luce inaccessibile (106). La sua essenza si nasconde ai nostri deboli sguardi. Ma noi lo scorgiamo distintamente come la causa di tutte le cause, la sorgente di tutti gli esseri, la ragion sufficiente e necessaria di tutto ciò che è.

ARTICOLO II.

ATTRIBUTI DI DIO.

Sua intelligenza. — Sua indipendenza. — Sua immutabilità. — Sua onnipotenza. — Sua bontà. — Sua veracità. — Sua giustizia. — Sua unità. — Sua provvidenza. — Esposizione e risoluzione delle obiezioni, tratte dal male fisico e dal male morale.

Iddio è l'Ente necessario, l'Ente per eccellenza, il solo che possa dire » *Io sono colui che sono* » (107). Meditiamo quest'idea sublime; noi vi discuopriremo i principali attributi dell'Ente Supremo per quanto lo esigono i nostri rapporti con Lui, e che lo permette la debolezza della nostra ragione.

I. Dio è sovranamente *Intelligente.*

Il mondo è opera sua, e se l'ultimo sforzo della ragione umana è di scorgere una parte del meccanismo dell'universo, quale intelligenza non debbo io supporre nel suo autore! Aprite gli occhi; che vedete voi nell'universo, se voi non riconoscete un'intelligenza suprema nelle sue opere? Forse questi è un artefice limitato nelle sue vedute, che ha accumulato tante parti diverse, che ha unito le une alle altre; che ha stabilito fra esse una tal dipendenza che la sottrazione dell'una renderebbe inutili le altre? Infatti, togliete il sole e la natura intiera è anneghittita e ghiacciata; togliete l'aria, non vi ha più nè vapore, nè pioggia, nè vegetazione, nè respirazione; spianate le montagne, le sorgenti e i fiumi si prosciugheranno; togliete il fuoco di sopra la terra, date la morte all'uomo, alle piante, agli animali: Dio adunque è sovranamente Intelligente.

II. Dio è sommamente *Indipendente.*

Come infatti Dio potrebbe dipendere da qualche cosa, colui che esiste per sè medesimo, colui il quale ha di sua propria essenza tutto quello che è, colui infine che non ha nè causa, nè padrone, nè superiore?

III. Dio è *Immutabile.*

Ogni cangiamento infatti proviene da una causa esterna o interna; ora, sarebbe sragionevole pretendere che esseri contingenti avessero sopra l'Ente necessario la potenza di cambiare la sua natura. Ripugna egualmente che la necessità di esistere sia un principio di variazione. Dio adunque è immutabile (108).

IV. Dio è *Onnipotente*.

Come infatti la potenza di Dio potrebbe esser limitata? Potrebbe esserlo per sua propria natura? Ma allora sarebbevi contradizione tra la potenza di Dio ed alcuno dei suoi attributi. — Sarebbe questo per una causa esterna? Ma fuori dell' Ente necessario, non vi han che esseri contingenti i quali ripetono da Lui tutto il potere che hanno. Si concepisce che una potenza abbia la forza di modificare, di limitare la potenza che la fa esistere essa medesima? — Dio adunque è onnipotente.

V. Dio è sommamente *Buono* (109), sommamente *Vero*, sommamente *Giusto*.

La malvagità, la menzogna, l'ingiustizia, nascono dalla debolezza, dall'errore, dalla gelosia. Ora, non si può supporre nè debolezza in un Essere Onnipotente, creatore e sovrano di tutto ciò che esiste; nè errore in un' intelligenza senza limiti; nè gelosia in una natura perfettamente felice per il sentimento della sua onnipotenza. La bontà, la veracità, la giustizia, in una parola tutti gli attributi morali, nascono dall' amore dell' ordine, amore che nell' Ente necessario non è distinto dall'amore di sè medesimo. Riconosciamo adunque Iddio come buono, vero e giusto (110).

VI. Dio è *Unico*.

1° Dio è l' Ente necessario; ora l'Ente necessario è unico. Perchè se vi fosse più di un Ente necessario, qual ne sarebbe il numero, e per qual modo questo número sarebbe egli determinato? Come i molti Enti riunirebbero essi le perfezioni inseperabili dall' Ente necessario, la Onniscienza, l'Onnipotenza, la Indipendenza?

2° Lo spettacolo dell' universo ci offre un piano unico, leggi costanti, uniforme regolamento. Un solo Ente ha dunque presieduto alla costruzione dell' universo.

3° Se vi ha più di un Dio, deve esservene una moltitudine infinita; non havvi ragione perchè ne esistano

piuttosto due, tre, dieci, che cento, che mille, che dei milioni; l'infinito è una proprietà comune a tutti gli attributi divini; se dunque vi ha pluralità, Dio deve essere infinito in numero. E poi chi limiterebbe questo numero? Sarebbe questi un Ente esterno? Ma qual potenza è superiore a quella di Dio? Sarebbe forse la sua natura? Ma questa è infinita, e lungi dall'oppor qualche limite essa gli esclude tutti. Dunque, poichè è assurdo di ammettere una moltitudine infinita di Iddii, non ne dobbiamo riconoscere che uno solo.

VII. Occupiamoci ora della Provvidenza divina, studiamoci di farcene una nozione chiara, e di provare che Essa si estende a tutti gli esseri della natura.

1° L'idea della Provvidenza ci rappresenta un Ente che in mezzo a questo vasto universo dispone, governa, ordina, regola tutti gli avvenimenti; pone ciascuna creatura nel suo posto; dà a ciascuna la sua misura, il suo grado, la sua proporzione; le regge tutte con un'operazione quanto dolce altrettanto potente; opera negli uomini e per gli uomini tutto ciò che gli piace e nel modo che gli piace; non è giammai arrestato nei suoi disegni dall'opposizione e dalla durezza dei cuori, perchè egli ha in mano un'autorità onnipotente per piegarli da qualunque parte egli vuole; finalmente guida ciascuna creatura in particolare e tutte in generale al loro fine, e le riunisce per comporre questo gran tutto, di cui egli ha formato il disegno nella rofondità dei suoi consigli.

2° Nell'universo tutto cospira a mostrarci la Provvidenza di Dio. La grandiosità e la bellezza di questa immensa e maravigliosa macchina, la varietà, l'ordine, l'armonia, che brillano in tutte le sue parti, non permettono ad un uomo di buon senso dubitare che una Provvidenza universale non la regga e non la conservi. La terra, le campagne, i mari, i venti, le nubi, la luna, il sole, i suoi

effetti e la sua luce; il cielo e tutti gli astri brillanti dai quali è ornato; il levare, il tramontare, e il corso regolare e costante di tanti corpi luminosi; la successione e la regolata ineguaglianza dei giorni e delle notti, l'avvicendarsi delle stagioni; rendono la più splendida testimonianza all'esistenza di un moderatore del mondo. La moltitudine innumerevole delle diverse specie di animali che abitano l'aria, la terra, le acque, il corpo dei quali è composto di tante diverse parti che hanno tutte un certo mutuo rapporto, e sono unite talmente le une alle altre, che non ve ne ha una inutile, e che non sia della grandezza e della forma propria all'uso al quale è destinata; l'economia ammirabile di una infinità di piante sì differenti, che traggono dalla terra un succo, un alimento che riceve dei cangiamenti tanto sorprendenti; tutte queste cose sono altrettante meraviglie che ci manifestano nel modo il più convincente l'esistenza di una Provvidenza che si estende a tutti gli esseri della natura (111).

3° Qui naturalmente cade in proposito l'esame delle obiezioni tratte dal male fisico e dal male morale.

« Come, — ne vengon dicendo, — sotto il governo di questo Dio al quale voi date una sapienza, una potenza, una bontà infinita, può esservi del male nel mondo? »

« Mirate, e vedrete come fra gli esseri sensibili la maggior parte soffrono, gemono, sono infelici. — Non hanno essi il diritto di lamentarsene? »

« Mirate, e vedrete gli animali malefici, le pestilenzie, gli incendj, i terremoti, gli oragani distruttori, i vulcani, le rivoluzioni, le guerre ec.; — perchè tanti flagelli che affliggono i corpi?

« Mirate finalmente, e vedrete con qual forza gli agenti liberi sono trascinati verso il male. Le passioni scatenate cuoprono la terra di delitti e di infortunj: la virtù soffre, il vizio trionfa. Perchè questo disordine che ha fatto lo scan-

dalo di tutti i secoli, e qualche volta maravigliato i più gran filosofi? Perchè questo disordine con una Provvidenza saggia, con un padre che si dice tanto tenero verso i suoi figlj? »

Per risolvere questa difficoltà i poeti diedero a Giove due *vasi* uno dei *mali*, l'altro dei *beni*, che gettava a caso sugli uomini.

In Oriente si adottò da principio il sistema di due genj o principj: l'uno buono, autore del bene, *Oramaze*, l'altro malvagio, autore del male, *Arimane*. Questa dottrina di un principio buono e di un principio malvagio, ebbe vita in Egitto d'onde senza dubbio passò nella Persia e nelle Indie. Fu lungo tempo dopo, nel terzo secolo dell'era cristiana, adottata da *Manete* (112) che ne infettò la chiesa, e in questi ultimi tempi Bayle l'ha ritornata in onore.

La minima attenzione sopra il sistema dei due principj, è più che sufficiente per farne sentire l'assurdità. — Sforziamoci adunque di dare un' altra soluzione alle obiezioni proposte. »

1°.) Il fine dell'uomo e lo scopo dell'esistenza umana non essendo solamente la felicità, ma la felicità nella virtù e per la virtù, la virtù in questo mondo è la condizione della felicità nell'altra vita (113); e la condizione inevitabile della virtù in questo mondo, è la sofferenza. Togliete la sofferenza non avremo più rassegnazione nè umanità, non più virtù acquistate con dolore, non più sublime morale. Noi siamo sensitivi, cioè sottoposti alla sofferenza perchè noi dobbiamo esser virtuosi, e perchè noi non possiamo esser virtuosi che per il sacrifizio della sensibilità alla ragione morale.

In generale, tutto quello che torna in profitto della virtù, tutto quello che dà alla libertà morale più energia, tutto quello che può servire al più grande sviluppamento morale della specie umana è buono. La sofferenza non è la peggior condizione dell'uomo sulla terra; — la peggior condizione

è l'abbrutimento morale che produce l'essenza del male fisico.

2°.) I disordini accidentali del mondo fisico e i mali impreveduti che ne resultano, non sono disordini e mali sfuggiti alla potenza e alla bontà di Dio (114). Dio non solamente li permette ma li vuole (*a*). Egli vuole, che per l'uomo vi sia nel mondo fisico un gran numero di subietti di pena, affinchè egli abbia parimente delle occasioni di rassegnazione e di coraggio.

3°) Il male *morale* o il male di imperfezione nel mondo intellettuale è una conseguenza necessaria della libertà, attributo essenziale agli spiriti (115). Dalle idee filosofiche che la ragione ci dà dell'Ente Supremo, non ne segue in verun modo che esseri creati, e conseguentemente finiti, debbano essere impeccabili.



Per questa medesima ragione, è evidente al contrario che ogni intelligenza limitata, si trova nella naturale possibilità di cadere nell'errore e quindi nel vizio. Dio ha dato l'esistenza a creature intelligenti e libere (116). Esse potevano adunque abusare della loro libertà, ed alcune lo hanno fatto per una conseguenza evidente della loro imperfezione naturale (117). Volere che questa ricada sul Creatore e ripugni alle sue infinite perfezioni, ciò sarebbe un pretendere che non avesse dovuto crear niente, o che non avesse dovuto creare che esseri perfetti come lui.

(*a*) Niuna cosa fuori della divina infinita natura può necessitare Dio, perchè tutte le altre fuori di Lui sono finite e limitate. Adunque egli è libero nel produrle. Ma fatta l'ipotesi che voglia produrle, dee produrle secondo la norma della divina sua Essenza, Giustizia e Bontà. Essendo egli infinitamente giusto buono e perfetto, è impossibile che produca una cosa cattiva ingiusta e turpe. (Vedi « *Delle azioni umane* Mons. Incontri.)

(Nota del Trad.)

La libertà, considerata in sè medesima, è una perfezione, imperciocchè dessa pone la vita intellettuale al di sopra di quella che è puramente animale; imperciocchè dessa, dà un merito alle azioni dell'uomo, e per conseguenza gli dà diritto alle ricompense della virtù. Ora, come si concepisce che l'abuso di questo benefizio sarebbe stato impossibile a una intelligenza così imperfetta quanto l'uomo, le di cui facoltà sono limitate, e che d'altronde è strettamente unito con un corpo i sensi del quale hanno tanta influenza sopra di essa e possono sì facilmente portarvi il disordine?

« Mormorare perchè Iddio non impedisce alla specie umana di fare il male, dice il cittadin di Ginevra, si è mormorare perchè Egli ha fatto l'uomo di una natura eccellente, perchè ha messo nelle sue azioni la moralità che le nobilita, perchè gli diede il diritto alla virtù (118). La suprema gioja sta tutta nel contentamento di sè; solo per meritare e ottenere questo contentamento, noi siam gettati su questa terra, siamo tentati dalle passioni, raffrenati dalla coscienza. Iddio, poteva egli mettere contradizione nella nostra natura, e dar merito di aver fatto bene a chi non aveva il potere di far male? E che! per impedire all'uomo di esser malvagio, bisognava limitarlo all'istinto e farlo bruto? »

ARTICOLO III.

CULTO RELIGIOSO.

Culto interno. — Sua necessità. — Culto esterno. — Sua utilità. — Il culto religioso implica necessariamente la dottrina di un' altra vita.

Il culto religioso si appella

Interno quando è ristretto agli affetti dell' anima;

Esterno quando si mostra al di fuori con parole, con cerimonie, o altri segni sensibili.

Proviamo la necessità di queste due specie di culto.

I. L' adorazione, l' amore, il timore, la riconoscenza, la fiducia, sono sentimenti che costituiscono il culto interno; ora la natura ce li ispira, la ragione ce ne fa un dovere (*a*).

1.) Con l' *adorazione* noi riconosciamo la maestà infinita di Dio, l' eccellenza del suo Essere, l' impero sovrano che esercita come Creatore sopra di noi, e sopra tutto quello che esiste. Questo è un omaggio reso alla sua onnipotenza, una confessione della nostra debolezza, una protesta della nostra intiera dipendenza a suo riguardo. La ragione e la natura dell' uomo esigono dunque che noi adoriamo Iddio (*b*).

(*a*) *Du Voisin.* Essai sur la relig. nat. p. 63. et suiv.

(*b*) Ecco come Cicerone ci insegna a venerare e adorare Iddio: « *Deos et venerari et colere debemus. Cultus autem Deorum est optimus; idemque castissimus atque sanctissimus, plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra incorrupta*

2.) L'adorazione è il culto dello spirito, l'*amore* è il culto del cuore. La grandezza di Dio esige il primo, la sua bontà reclama il secondo. L'amore è un sentimento naturale all'uomo (119). Noi amiamo tutto ciò che ci sembra aver qualche bontà e qualche perfezione; Dio che è la bontà sovrana e la perfezione infinita, deve adunque essere il primo e principale obietto del nostro amore. Ci ha dato la facoltà di amare, ce ne imprime il desiderio e il bisogno (120). Senza dubbio Ei vuole che noi lo amiamo, perchè si mostra a noi come l'obietto il più degno del nostro amore. Vuole che noi usiamo le nostre facoltà in un modo conforme alla ragione, per conseguente, che noi amiamo tutto quello che merita di essere amato, e nella proporzione che merita di esserlo; vuole adunque che noi l'amiamo più di ogni altra cosa, poichè è il sommo bene; vuole che noi amiamo le creature solo per rapporto a Lui, poichè esse ripetono da Lui tutto ciò che hanno di bontà e di perfezione.

3.) L'amore di Dio non esclude il *timore* da cui noi siamo penetrati considerando la sua potenza e la sua giustizia. Egli è presente a tutte le nostre azioni; legge in fondo dei nostri cuori i nostri desiderj, i nostri pensieri i più segreti; *interest animis nostris et cogitationibus mediis intervenit.*

Non ci scordiamo giammai che siamo continuamente sotto gli occhi della Divinità; e l'idea di questo inesorabile testimone, allontani dall'animo nostro tutto quello che potrebbe offendere i suoi sguardi; » *sic certe vivendum est tanquam in* « *cospectu vivamus, sic cogitandum tanquam aliquis in pectus* « *intimum inspicere possit.* Il timor di Dio è la prima di tutte

et mente et voce veneremur. Non enim philosophi solum verum etiam majores nostri superstitionem a religione separaverunt. (CICERONE. De nat. Deor. II. 28.)

(Nota del Trad.)

le virtù; esso ci inalza al di sopra di noi stessi e della natura intiera; ci imprime un coraggio superiore alle attrattive della voluttà, all'orrore dei supplizj, all'amore della vita; in una parola, — chi teme Dio non ha altro timore.

4.) Parlerò dei benefizj dei quali Iddio ci ricolma e della riconoscenza che noi dobbiamo ad Esso? Tutto è pieno dei suoi benefizj; i cieli, la terra, la natura intiera data a nostro uso; tutto ci mostra una Provvidenza occupata della nostra felicità.

Se noi dobbiamo riconoscenza a coloro i quali ci hanno dato la vita, ai nostri maestri, ai nostri mecenati, ai nostri amici, Iddio è in un senso assai più vero, il nostro padre il nostro maestro, il nostro mecenate, il nostro amico. Quelli che noi onoriamo di questi titoli non sono, propriamente parlando, che gli istrumenti del suo amore e i ministri della sua beneficenza.

5.) Alla riconoscenza per il passato noi dobbiamo aggiungere la fiducia per l'avvenire. In mezzo ai pericoli che ne circondano, alla vista dei mali che ci minacciano, noi rivolgiamo i nostri sguardi al cielo (121). Ove troveremo in altro luogo un protettore più potente, un padre più tenero, un amico più generoso? Il Dio che ci ha dato l'essere vuole che la nostra felicità serva alla sua gloria. Egli ama teneramente in noi la sua opera, i suoi doni, e l'immagine della sua essenza incomunicabile. Ei ci ama più di quello, che noi non amiamo noi medesimi, perchè il suo amore per noi è sempre conforme all'ordine ed ai nostri veri interessi, mentre il nostro, simile alle fantasie dei fanciulli, è quasi sempre sviato dalle passioni. Lasciamo adunque ad Esso la cura della nostra felicità; sà meglio che noi quello che ci è utile.

« Gran Dio, — diceva un antico, — accordatemi ciò che mi è bene, sia che io vel addimandi, sia che nò; non mi concedete ciò che mi sarebbe funesto quando anche vel dimandassi. » Affidiamoci adunque senza riserva alle vedute

benefiche della Divinità; ma non obliamo giammai che questa fiducia deve essere accompagnata da una giusta diffidenza di noi medesimi.

II. Il culto *interno* che noi dobbiamo a Dio, non distrugge la necessità di un culto esterno (a).

1.) Il culto esterno, fa egualmente partecipare le facoltà del corpo a quella riconoscenza, che noi dobbiamo a Colui dal quale le abbiamo ricevute.

2.) È un esempio che invita, che eccita, che incoraggia; per risvegliare l'attenzione, per commuovere, per istruire, vi abbisognano templi, sacerdoti, altari, riti costanti e significativi. Gli esempj di pietà che vediamo intorno a noi fanno nascere, accrescono o conservano la nostra.

3.) Aumenta anche i sentimenti del culto interno, e sembra dare all'attività dell'anima qualche cosa di più. L'uomo non è un puro spirito, è schiavo dei sensi, è nato imitatore; deve apprendere adunque la religione come le altre istituzioni sociali.

4.) Vanamente, dice Le Batteaux, voi ripetereto ad un fanciullo, ad uno spirito limitato, che fa d'uopo rispettare Iddio se voi non l'abituate a prostrarsi innanzi ai simboli della sua presenza. Gli uomini materiali e grossolani non si inalzano, i più almeno, se non mediante i sensi, all'adorazione dell'Ente Supremo. Quale impressione non fanno sopra i nostri cuori, la bellezza dei templi, l'ordine e la magnificenza delle cerimonie, la maestà dei canti, il suono istesso delle campane al quale si legano tante dolci memorie!

5.) Non è egli evidente, dice Fénélon, che gli uomini attaccati ai sensi, e la ragione dei quali è si debole, abbiano ancora più bisogno che gli altri di uno spettacolo per imprimere in sè stessi il rispetto di una maestà visibile che abbagli i loro deboli occhi e che lusinghi le loro volgari pas-

(a) *M. Flotte*. Leçons de philos. t. 2 p. 131.

sioni? Si trova giusta la necessità di una Corte per un Re, e non si vuol riconoscere la necessità, infinitamente più grande, di una pompa per il culto divino! Questo vuol dire non conoscere i bisogni degli uomini.

ARTICOLO IV.

IMMORTALITÀ DELLO SPIRITO UMANO

Sue prove tratte dalla giustizia, — dalla santità, — dalla bontà, dalla sapienza di Dio, — e dal desiderio che noi abbiamo di conoscere la verità.

Il culto religioso implica necessariamente la dottrina di un altra vita. Infatti, perchè saremmo noi capaci di inalzare a Dio i nostri pensieri, se le nostre speranze non dovessero oltrepassare i limiti di questo mondo? Perchè queste facoltà potenti che si slanciano a traverso l'infinità dello spazio e del tempo, se il nostro destino dovesse essere lo stesso che quello del bruto il quale muore tutto intiero? (a)

(a) Il desiderio indomabile della vita e l'orrore innato del nulla; l'aspettazione certa dell'assoluta giustizia, la fede inconcussa nel bene cercato dalla virtù; l'amore istintivo di una scienza prima incrollabile e scevra d'errore; l'assidua aspirazione verso il bello sostanziale e compiuto e inverso le forme eccellenti e archetipe delle cose, il dovere e il desiderio insieme di una perfezione più alta, fanno un vasto complesso di pensieri di affetti e di opere, il quale è tutto spiegato ed è tutto vero con la *immortalità*; e questa rimossa è illusione acerbissima, inganno e disperazione dell'intiero creato. (Vedi *Mario Pagano* ovvero *della Immortalità*. Dialogo di TER. MAMIANI. p. 16.)

(Nota del Trad.)

Fra le diverse prove di una vita futura, le quali ci possono essere somministrate dai lumi della ragione, tutte non appariscono egualmente concludenti; alcune forse sembrano non oltrepassare la verosomiglianza. Ma è necessario sapere, che nelle materie le quali tengono più all'ordine morale che all'ordine metafisico, la convinzione dipende non da ciascuna prova considerata isolatamente, ma dalla loro unione e dall'insieme dei principj che ne risultano.

Fra l'immortalità di Dio e quella che noi attribuiamo alla nostra anima, vi ha qualche rassomiglianza (122) con differenze essenziali.

Un'anima immortale rassomiglia a Dio, perchè essa vivrà quanto lui; ma l'anima ha cominciato a esistere; e Dio esiste da tutta l'eternità; ed in questo essa differisce da Dio. La nostra anima è una sostanza spirituale, vale a dire, una sostanza totalmente destituita di parti (123) e per conseguenza intrinsecamente indistruttibile; lo stesso è della sostanza di Dio.

Ma la nostra anima è una sostanza essenzialmente contigente che non può godere dell'immortalità se al Creatore onnipotente non piace di continuarle l'esistenza che Esso le ha dato. Al contrario, l'immortalità di Dio non è altro che l'immutabilità del suo essere; immortalità per conseguenza così essenziale a Dio, come lo è per rapporto al circolo l'eguaglianza dei diametri.

Ma se la nostra anima dipende in ciascun istante dalla volontà libera del Creatore (124), qual certezza possiamo aver noi della sua immortalità?

Per rassicurarci, poniamo un principio la evidenza del quale non potrebbe essere contestata. Nell'Ente sommamente perfetto si trovano tutte le perfezioni nell'accordo il più grande. La sua potenza è senza limiti, io lo confesso; ma questa non è una potenza arbitraria che non rispetti alcuna legge; è guidata dalla sua saggezza e regolata dall'interesse delle altre sue perfezioni.

Se dunque, malgrado la contingenza essenziale del mio essere, qualcuno degli attributi di Dio si trova interessato alla mia conservazione dopo questa vita, la mia esistenza diviene così necessaria come la sua, non di una necessità assoluta è vero, necessità che forma un attributo incomunicabile della Divinità; ma di una necessità ipotetica e condizionale. Infatti è una verità dettata dalla sana ragione, che Dio non potrebbe contradire sè medesimo; ora non si contradirebbe egli, se la sua onnipotenza combattesse alcuna delle altre sue perfezioni?

Ci resta dunque a esaminare se la Giustizia, la Santità, la Bontà, la Sapienza di Dio, sono interessate all'immortalità dell'anima nostra. E se l'interesse di queste perfezioni esige che l'anima sopravviva al corpo, l'immortalità di questa sostanza, deve passare per una verità certa e incontestabile.

Prova I. — La *giustizia* divina è interessata all'immortalità dell'anima.

Infatti, la giustizia divina consiste in punire sufficientemente il vizio, e premiare bastantemente la virtù; ora, se l'anima non fosse immortale, il vizio non sarebbe sufficientemente punito, nè la virtù sufficientemente premiata.

Aprite gli occhi ed osservate (*a*). Ecco uno scellerato che a forza di atrocità e di delitti ha indurito il cuore. Trasportato da un vortice di passioni tumultuose, trova il segreto di far tacere la propria coscienza; chiama chimera tutto ciò che è vizio e virtù. Ai suoi occhi allucinati la legge non è che illusione, e l'espettativa di un altra vita, un pregiudizio degno di compassione. Spinge la follia sino a contrastar l'esistenza dell'Ente Supremo. Nondimeno niente si ricusa alla sua cupidigia. In seno della prosperità la più ridente e la meglio assicurata, all'auge della grandezza, al colmo della

(*a*) *H. Hayer*. Immortalité de l'Âme. t. 3.

gloria, nuota nell'abbondanza, nelle delizie, attorniato da una folla di adoratori che rendono omaggio alle sue scelleratezze. Egli si chiama felice, crede di esserlo e ne prende motivo per insultar la Provvidenza. In questo stato una morte dolce lo sorprende; e perchè essa è impreveduta, gli risparmia tutti gli orrori della tomba. — Qual può essere a tale spettacolo il linguaggio di una ragione illuminata? Questo empio non è degno di gastigo? È stato egli punito quanto meritava di esserlo? — Nò senza dubbio.

Io trovo un contrapposto dell'empio felice che ho dipinto, in quell'uomo virtuoso e giusto, in quel protettore zelante dell'innocenza, in quel difensore dei diritti dell'umanità, in quell'intrepido banditore della divinità che trascina una vita languente in mezzo all'indigenza e alle infermità. Lo zelo che lo infiamma per la gloria di Dio, gli ha suscitato una folla di nemici. Perseguitato da tutte le parti, egli è senza appoggio, senza soccorso, abbeverato col fiele delle più amare disgrazie; ogni specie di consolazione gli manca. Niente di più divino dei motivi che lo animano. Nondimeno a credere alla pubblica voce è un furbo, un ipocrita, che sotto un esteriore seducente di uno zelo religioso, nasconde l'anima la più nera. Trascinato in giudizio, vien condannato alla pena capitale; con un eroismo di costanza che passa per fanatismo (123) vola alla morte. Finalmente la vittima si appresta; eccola immolata! Qual può essere la sua sorte? Io lo domando ad ogni uomo persuaso dell'esistenza di un Dio giusto. Può egli non convenire con noi, che è necessaria un'altra vita nella quale quest'eroe riceva la palma che ha meritata? Senza questa vi avrebbe egli una giustizia una divinità? (a)

(a) Col presupposto dell'immortalità, bene avvertiva il Bruno, alcun desiderio naturale non è indarno e alcuna lacrima non cade senza conforto. Con la immortalità non è affetto generoso perduto, non ferita dell'animo a cui non si apparecchi altro co-

Prova II. La *santità* divina è interessata all'immortalità dell'anima.

Infatti, Iddio, per rapporto alla sua santità, non può nè approvare il vizio, nè riprovare la virtù: ora non avremmo noi il diritto di accusarlo di approvare il vizio e di riprovare la virtù, se dopo questa vita mortale non ve ne fosse un'altra, nella quale Egli premia i buoni e punisce i malvagi? Di più, in questo mondo, le ricchezze, le dignità, i piaceri, sono sovente il patrimonio dei perversi, mentre che la povertà, l'obbrobrio, il dolore, sono per lo più quello dei buoni. (*a*) Dunque la santità divina è interessata all'immortalità dell'anima.

pioso balsamo. Per entro il corso interminato e magnifico dei nostri destini, ogni male vien riparato, ogni speranza risorge, ogni bellezza rifiorisce, ogni felicità si rinnuova e giganteggia nei secoli. (Vedi Ter. Mamiani. Op. cit. pag. 16.)

(Nota del Trad.)

(*a*) Che realtà e saldezza di beni possiede l'uomo? — Una vita a rispetto del desiderio brevissima; piaceri inquieti e misti di dolore e paura, speranze o dimezzate o deluse; archetipi sommi di perfezione non mai attuati; miseria comune e non evitabile della vecchiezza, dell'infermità, delle svanite lusinghe, del sentirsi a poco a poco menomare ed estinguere. Che se ti piaccia interrogare le istorie dei popoli e conoscere le condizioni permanenti della vita socievole, che altro vi potrai tu discernere, se non gli interessi privati e civili in dura lotta e perpetua? Errori e passioni or cieche ora avventate e sempre eccessive e che spesso vengono al ferro, alle stragi, e alle rapine; ricchezza fastosa dei pochi, indigenza e squallore dei molti; le glorie e le grandezze, il più delle volte o vane o soperchiatrici, e il diritto degli oppressi e dei deboli rado o non mai vendicato; poi le virtù e le colpe troppo disegualmente premiate e punite; poi da pertutto e in ogni cosa il giuoco insolente della fortuna. (Vedi Ter. Mamiani. Op. cit. pag. 13.)

Prova 3. La *Bontà* di Dio è interessata all'immortalità dell'anima.

Infatti, avuto riguardo alla sua bontà, Iddio, non ha potuto stabilire un ordine di cose nel quale per alcune persone probe e virtuose fosse stato meglio non esistere che esistere; ora, se non vi fosse un'altra vita nella quale Iddio ricompensa la virtù e punisce il vizio, sarebbe stato meglio per alcune persone probe e virtuose non esistere che esistere. Imperciocchè, se dopo la dissoluzione del corpo la nostra anima perisce, il niente deve essere tostamente il destino delle persone stesse le più pie, le più virtuose, le quali per l'osservanza delle leggi divine hanno provato in questa vita tutte le specie di pene e di infelicità; ora per queste persone non sarebbe stato meglio non esistere che esistere? (126) Quindi la bontà di Dio è interessata all'immortalità dell'anima. Esclamiamo adunque con un poeta francese: »

Pour moi, quand je verrais dans les célestes plaines
Les astres s'écartant de leurs routes certaines,
Dans les champs de l'éther l'un par l'autre heurtés,
Parcourir au hasard les cieux épouvantés;
Quand'j'entendrais gémir et se briser la terre;
Quand je verrais son globe errant et solitaire,
Flottant loin des soleils, pleurant l'homme détruit,
Le perdre dans les champs de l'éternelle nuit;
Et, quand dernier témoin de ces scènes funèbres,
Entouré du chaos, de la mort, des ténèbres,
Seul je serais debout, seul malgré mon effroi,
Être infaillible et bon, j'espérerais en toi;
Et, certain du retour de l'éternelle aurore,
Sur les mondes détruits je t'attendrais encore (127).

Prova 4. La *sapienza* di Dio è interessata perchè l'anima sopravviva al corpo.

Dovrebbesi riguardar come insensato quel Legislatore il quale trascurasse le sue leggi, fino al punto di riguardare col medesimo occhio, e chi le osserva e chi le trasgredisce; ora, tale sarebbe la condotta di Dio, se dopo questa vita mortale non ve ne fosse un'altra nella quale si ricompensassero gli osservatori delle sue leggi e vi si punissero coloro che le violano. Infatti, in questa vita presente quelli che osservano le leggi di Dio, spesso non hanno nulla che sperare; mentre que' che le violano non hanno niente a temere. La sapienza di Dio è dunque interessata perchè l' anima sopravviva al corpo.

D'altronde, chi oserà dire che Iddio sommamente sapiente ha considerato nella destinazione dell' uomo, piuttosto le voci del delitto che quelle della virtù? Ora gli uomini i più delittuosi hanno in orrore la immortalità dell' anima, mentre che i più virtuosi ardentemente la desiderano. Concludiamo adunque che la sapienza divina esige che la nostra anima sia immortale.

Non: ce n'est point un vain système;
C'est un instinct profond vainement combattu,
Et sans doute l'Etre Suprême
Dans nos coeurs le grava lui-même,
Pour combattre le vice et servir la vertu.
Dans sa demeure inébranlable,
Assise sur l' éternité
La tranquille Immortalité
Propice au bon et terrible au coupable,
Du temps qui sous ses yeux marche à pas de géant,
Défend l'ami de la justice,
Et ravit à l'espoir du vice
L'asile horrible du néant.
Oui: vous qui de l'Olympe usurpant le tonnerre,
Des éternelles lois renversez les autels,

Lâches oppresseurs de la terre,
Tremblez, vous êtes immortels!
Et vous, vous du malheur victimes passagères
Sur qui veillent d'un Dieu les regards paternels,
Voyageurs d'un moment aux terres étrangères,
Consolez-vous, vous êtes immortels! (128)

A tutte queste prove dell'immortalità dell'anima aggiungiamo quella che si trae dal desiderio di conoscere la verità.

Prova 5. Il desiderio che noi abbiamo di conoscer la verità prova l'immortalità dell'anima nostra.

Infatti, quanto la verità è preziosa al mio spirito! (a) quanto è cara al mio cuore! Quantunque penosi sieno gli sforzi che io faccio per aggiungerla, io trovo nelle mie ricerche un contentamento interno che cangia per me le ore in momenti. Ogni verità è l'obietto dei miei desiderj; io sospiro dietro a una conoscenza perfetta ed eterna. Ma quante poche cose io conosco! E queste poche, quanto io le conosco imperfettamente! Il più delle volte accade che una conoscenza fa svanire un'altra. Quanti oggetti vi sono mai dei quali non solo non ne ho idea ma neppure sospetto la esistenza? E non dimeno altri ve ne sono, che vengono pur conosciuti dal mio spirito. Ma quanto è debole la luce che essi riflettono all'occhio del mio animo; il quale non si estende che sopra una debole superficie delle cose, restandogli quasi tutte le essenze nascoste, e come da un velo impenetrabile coperte.

Il mio spirito è finito, e l'infinito gli si presenta ovunque. Vi sono negli esseri tante proprietà, tante facoltà, tanti rapporti, che niuna penetrazione umana può abbracciarne un solo in tutta la sua estensione. A ciascun passo vi sono dei

(a) *Il Hayeu* Immortalité de l'ame. t. 3

misteri, non troviamo sotto i nostri piedi che degli abissi nei quali il nostro sguardo intellettuale non può penetrare. La luce che noi scorgiamo come in lontananza basta a infiammare i nostri desiderj; non basta a contentarli. Il nostro corpo ha dei bisogni ai quali l'anima è incaricata di sodisfare; le sensazioni sì vive, sì moltiplicate, sì continue, assorbiscono quasi tutta la sua attenzione. Confessiamolo pure, questo stato è ben incomodo per noi. La verità ci richiede tutti intieri e per sempre. Noi desidereremmo di poter abbandonarvisi senza riserva come senza misura; queste disposizioni non sono particolari a certi uomini nè a certe nazioni; non vi ha persona che non desideri di conoscer tutto, di conoscerlo perfettamente e sempre (129).

A misura che vi avanzate verso la sommità di una montagna, gli obietti della vostra vista si moltiplicano. Tale è l'uomo che si applica allo studio della verità. In proporzione dei progressi che egli vi fà, si estende la veduta dello spirito. L'obietto il più degno delle nostre ricerche, è senza dubbio la Divinità. Tutto ci parla dell'esistenza di un Ente Supremo, di uno spirito infinito nelle perfezioni. Ma se si tratta di approfondire i disegni della sua sapienza, di esaminare l'estensione della sua potenza, di conciliare i rigori della sua giustizia con le tenere effusioni della sua misericordia, quali abissi! (a)

Di questo Ente sì luminoso il quale non è che luce, non giungono fino a noi che deboli raggi; la conoscenza che noi ne abbiamo non è che un'aurora che ci annunzia il gran giorno. Frattanto con l'ajuto della meditazione la verità si sviluppa, certe nubi che la cuoprivano dispariscono, e

(a) Per questo S. Paolo gridava: — *O altitudo divitiarum sapientiae, et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia eius?*

(Nota del Trad.)

il desiderio di conoscere aumenta con le nostre conoscenze.

Prendo io inganno, se riguardo questo desiderio insaziabile della verità come un' impressione della sapienza infinita? Da questa sorgente divina, non scaturiscono visibilmente le nostre conoscenze? E per farci sospirar dietro di sè, non ci fa essa sentir così vivamente la debolezza dei nostri lumi? Ogni verità è una emanazione della verità eterna. Così, fare dei progressi nello studio della verità, è avvicinarsi a questa luce divina.

Posso io credere adunque che questa Sapienza infinita, che io bramo con tanto ardore di poter contemplare, abbia stabilito di ricusarsi eternamente a dei desiderj che essa medesima ha ispirati? E che! al momento che io crederei di potere rendermi felice per il godimento di un obietto sì desiderato, essa prenderebbe piacere ad immergermi in una notte eterna? Avrei io sacrificato tutto alla ricerca della sapienza, e i miei sacrifizj, avrebbero per termine e per premio, il niente? Nò; giammai non mi sarà persuaso un simile paradosso. Io mi aspetto al contrario, che dopo questa vita la verità eterna si dimostrerà a me senza nubi e senza velo.

FINE DEL CORSO DI FILOSOFIA.

NOTE ILLUSTRATIVE

NOTE ALLA PARTE TERZA

(1) « La morale è senza dubbio uno dei rami più rilevanti e più nobili delle scienze speculative, sia che si guardi alla dignità del soggetto o si miri all'importanza dell'uso e dell'applicazione (*a*); per questo secondo lato ella è come la politica, l'estetica, la medicina, una di quelle discipline miste, che tengono congiuntamente della scienza e dell'arte. Gli antichi riponevano nell'Etica la sostanza della filosofia, e tenevano le altre facoltà per semplici accessorii e strumenti della dottrina governatrice delle umane azioni. Perciò la filosofia era da essi chiamata generalmente, *esercizio, cultura, correzione, medicina, educazione dell'animo, arte e regola di vita, indagatrice delle virtù, sterminatrice dei vizi, madre di ogni vivere gentile ed umano, conforto e speranza dei morituri* (*b*). Pare adunque che ella dovrebbe essere lo studio, più riputato, più culto, ed eziandio più gradito; invece al dì d'oggi generalmente parlando, è la parte più negletta della filosofia. »

Il trattato morale del nostro autore sebbene fatto con buon ordine ed assai chiarezza, ed in molte parti adorno di belle considerazioni, nulladimeno non va esente dal difetto degli altri trattati; di essere cioè qualche volta un poco troppo vuoto e leggiero. Ho creduto di far cosa utile provvedere a questo difetto con delle aggiunte tratte dai migliori nostri filosofi moderni, sebbene alcuni di essi dal canto loro non vadano esenti da un tale rimprovero. Quindi lo *Stellini*, *Rosmini*, *Zantedeschi*, *Gioberti*, e fra

(*a*) Gioberti — Del *Buono*.

(*b*) Cicerone; — *De Orat.* — *Tusc.* — *De Senect.* — *De fin.* Seneca; Epist. Platone; — *Phaedr.*

gli stranieri *Degerando* ed altri mi hanno servito di aiuto nel mio intento, e credo di far cosa gradita ai giovani presentando qui le opinioni ed i sistemi di tutti questi filosofi sopra il *Principio della Morale*. Tralascio il sistema del *Campagna* e del *Baroli* perchè le loro opere sono pochissimo conosciute fra noi; di più, la filosofia Morale del primo, benchè abbia delle originali osservazioni, pure è più Psicologia della Morale che Morale, e l'Etica Filosofica del secondo è di una forma troppa arida e ristretta.

Incomincio dallo *Stellini* perchè esso, come dice Romagnosi, ha aperto una nuova via, cioè quella per cui la morale può essere elevata alla dignità di arte scientifica.

DELINEAZIONE

DELLA FILOSOFIA MORALE

DELLO STELLINI (*a*)

« Egli è manifesto che l'unico fine della morale non è che l'acquisto della umana felicità naturale.

L'acquisto di questa felicità dipende dall'uso retto delle facoltà dell'uomo naturali, relativamente agli oggetti loro.

L'uso retto di queste facoltà dipende dallo stabilimento degli uffizj che la natura ha prescritti ad esse, e pei limiti entro i quali ciascuna dee contenersi. Stabilire gli uffizi è lo stesso che fissare a quali cose debba determinarsi l'uso di ciascheduna; e stabilire i limiti è lo stesso che determinare fino a qual punto l'uso loro possa portarsi.

Dallo stabilimento degli uffizi e dei limiti nasce l'equilibrio e l'armonia, che dee mantenersi fra tutte le facoltà umane, perchè l'uso dell'una non sia dall'uso dell'altra turbato, nè, soverchiandosi smoderatamente, si rendano l'una all'altra inutili; ma tutte insieme si accordino a fare un tutto ben ordinato ed unito, e contribuiscano ognuna quella parte che loro conviene ai bisogni della vita umana: onde l'uomo, sia capace delle funzioni

(*a*) Queste idee sono state espresse dallo Stellini nella nostra lingua, mentre tutte le altre sue Opere sono dettate in Latino.

tutte, per le quali è stato fatto, e di tutti i beni che l'autore della natura ha ad esso con atta proporzione accomodati.

Ma come l'uomo non è solitario, ma congiunto con altri uomini ad esso simili, e delle stesse facoltà provveduti, così l'uso delle sue facoltà determinar non si deve relativamente ad esso solo, ma anche riguardo agli altri coi quali la natura ha voluto che egli abbia della congiunzione; e questo pure dee proporzionarsi in modo che di molti tutti particolari, ognuno in sè stesso bene ordinato, possa formarsi un tutto universale perfettamente, quanto è possibile, simmetrizzato. Per la qual cosa è necessario che niuno porti l'uso delle sue facoltà fino al segno che potrebbero portarsi, se si considerasse chi le possiede riguardo solo a sè stesso; ma dee temperarlo in modo, che non impedisca l'uso convenevole anche delle facoltà di coloro che gli sono vicini; e li privi per conseguenza dei beni che loro egualmente appartengono.

Quindi l'uso delle facoltà umane, perchè sia retto, dee determinarsi e riguardo all'uomo che le possiede, e riguardo agli altri, sovra le facoltà dei quali elle possono aver qualche influenza reciproca. Da questo uso così fissato dipende la perfezione dell'uomo quanto al ben essere proprio, o relativo alla società.

L'esercizio delle facoltà nostre, convenevole all'uso retto già stabilito, sono gli atti virtuosi; e la costante determinazione di tenere le facoltà medesime dentro gli uffizi e limiti rettamente determinati, è la virtù generale che deve chiamarsi la vera forza dello spirito umano.

L'ultima conseguenza di questa perfezione è in chi la possiede una sodisfazione pura, solida e costante, quanto la natura delle cose umane lo può permettere, ed in tutta la società l'acquisto e possedimento dei massimi beni, di cui la vita umana è capace, quali sono la tranquillità, la sicurezza e l'abbondanza di tutte le cose che possono rendere la vita amabile.

Posto ciò, tratteremo prima delle facoltà dell'uomo naturali, delle quali sono tutti a parte in qualche grado, degli usi che se ne fanno comunemente, e degli effetti che ne risultano. In secondo luogo, dell'uso retto di ciascheduna, considerando l'uomo in uno stato assoluto. In terzo luogo, dell'uso retto di ciasche-

duna, considerando l'uomo in uno stato relativo agli altri uomini. In quarto luogo, si applicheranno i principj stabiliti alle diverse situazioni, in cui sogliono trovarsi gli uomini nel corso comune della vita. Finalmente, in ultimo luogo si faranno delle considerazioni sovra il sistema che ne risulta dalle leggi sopraddette e la felicità alla quale un uomo può aspirare in questa vita; dove si esamineranno i sentimenti dei filosofi sovra questo punto. »

OGGETTO E DIVISIONE DELLA MORALE
SECONDO DEGERANDO (a).

In tre parti ha diviso la sua opera il Baron Degerando.

La I, parla della *Natura delle facoltà morali.*

La II. *Del modo di adoperarle.*

La III. *Del modo per coltivarle.*

Lo Scopo comune di queste tre parti stà tutto nel rappresentare e dimostrare la vita umana come una grande e continua educazione la quale non si arresta, finchè le rimane un futuro, e si prolunga ancora al di là della vita terrena; il fine di una tale educazione è il perfezionamento di sè stesso; e mantenere un accordo completo fra tutte le facoltà morali, dirigendo ognuna verso il destino che le fu specialmente assegnato dall'autore della nostra natura.

Secondo Degerando, cinque sono i mobili principali della volontà, cinque gli ordini delle facoltà morali che hanno una natura distinta e proprio destino; « la *vita dei sensi*, — la *vita degli affetti*, — la *vita dell'ingegno*, — la *vita morale*, — la *vita religiosa*; quindi la *parte prima* contiene tutta la istoria della vita esterna che l'autore ha voluto esaminare e descrivere, prima di manifestare l'azione delle nostre facoltà morali, e di proporre i mezzi di bene accordarle o porle in esercizio. Questi *cinque ordini di facoltà morali* sono uniti con l'unità fondamentale che presiede alla nostra natura e sono guidati dalla personalità, dall'amore, e dall'autorità.

(a) Vedi l'opera; - Il *Perfezionamento morale* o l'Educazione di sè stess, del Sig. Degerando.

Lo scopo della vita, verso del quale tende la nostra volontà, stà tutto nello scuoprire il segreto dell'armonia interna con le nostre facoltà, e nel fondare quest'armonia, coltivando e conducendo al proprio destino ognuna di esse. A questo fine ne è concessa la *libertà morale;* e gli agenti di questa libertà morale sono l'*amore del bene* e il *governo di sè.*

Nella *seconda parte*, si espongono in tre sezioni, i *frutti* dell'*amore del bene*, del *governo di sè*, e la *loro scambievole armonia.*

Avendo ravvisato nell'amore del bene e nell'impero di sè le due cause principali del perfezionamento morale, le considera ora in azione ed esamina gli effetti proprj ed i comuni a ciascheduna di loro; ed incomincia col presentare cinque idee che meritano una particolare attenzione per l'utilità pratica.

1. L'uomo consegue giusto sentimento dei suoi diritti dal sentimento dei suoi doveri.

2. Il sentimento del dovere è luce, che ammaestra l'uomo a distinguere quanto veramente gli giova.

3. L'uomo non saprà adempiere quanto gli è strettamente prescritto dove non senta un desiderio, migliore ancor più di quanto gli vien prescritto.

4. Come le più belle qualità d'indole e di natura si fecondano al soffio dell'amore del bene, così si corrompono e si perdono quando ne vanno disgiunte.

5. L'amore del bene continua l'opera, e compie il voto manifesto della natura.

Quindi fa vedere come l'amore del bene *trasforma l'amore di sè*, ci sottopone alla *giustizia* salvandoci dalla confusione assai frequente che sorge fra i diritti e l'interesse; come *depura gli affetti* e li raffrena per renderli fedeli e durevoli. La *bontà* pure è frutto dell'amore del bene, ma quella bontà che non è debolezza la quale non osa rifiutare e non osa contradire. — L'amore del bene fugge la *falsa sensibilità*, che sempre nasconde una segreta ricerca di sè, che sdegna gli atti pratici e reali per nutrirsi di fallaci illusioni; — conosce e vede quello che vuole, quindi procede franco con gli altri, perchè *retto nelle intenzioni* procede franco con sè stesso. Ma questo amore del bene, abbenchè since-

rissimo può smarrirsi quando rimanga imperfetto, o lasciandosi svolgere dalla inclinazione verso una virtù ne trascuri o ne sacrifichi altre, allorchè si trasporti nella passione dello zelo, o rovini nell'ira, nell'odio, nelle pretensioni, nelle ingiustizie. — E questa è *la Prima sezione* del libro II.

Nella Seconda sezione esamina come l'amore del bene si regge col governo di sè; quindi dei *frutti del governo di sè stesso.*

Il vero governo di se domina la volontà; la rende indipendente dalle inclinazioni viziose e dagli ostacoli materiali, docile alla ragione e alla coscienza; insegna a *contenerci nei limiti* tutelari posti dalla natura intorno alla nostra fragile esistenza, poichè dai limiti convenientemente posti e giustamente rispettati, deriva ogni ordine nell'universo, nella società, nello spirito umano, nelle azioni morali; produce la vera *forza dell' anima* che non consiste nell' immaginazione sibbene nella coscienza, che non aborre il dolore ma lo sente e lo accetta; che non si irrita contro i pericoli; ma li vede li misura e li sfida; operosa, imprende e mantiene ardui proponimenti; passiva, resiste con pazienza, e coraggio ai pericoli fisici ed a tutti i pericoli morali degli interessi, delle passioni, dell'opinione, del favore; ogni sua forza però deriva dall'obbedienza all'autorità della ragione e della coscienza, e questa *obbedienza*, fondata sopra il rispetto la fiducia e l'amore, è indipendenza che insegna a non cedere alla violenza fisica, alla tirannide dell'interesse, ai sofismi menzogneri delle passioni. Infine il governo di sè imprime all'*attività umana* una salutevole *direzione*, sia nell'esercizio interno degli organi, sia nell'interno slancio della volontà e delle operazioni dello spirito.

Eccoci alla *Sezione terza* — quindi all'*Armonia* dell'amore del bene e del governo di sè.

Dall'accordo di queste due potenze deriva un' armonia la più perfetta nei sentimenti e nelle azioni. Toglietè di mezzo quest'accordo, e l'amore del bene si converte in vana speculazione; l'impero di sè in cieca forza, e dentro di noi nascerebbe uno scompiglio come avverrebbe nella società se non vi fossero ufficiali per fare eseguire le leggi, o se gli agenti del potere non fossero sottoposti alla direzione delle leggi. L'armonia dell'amore del bene e del governo di sè, costituisce i *caratteri completi* più vi-

cini alla perfezione sebbene dotati di facoltà mediocri, piuttosto che il contrario. La grandezza dell'anima ricava la generosità dall'amore del bene; dal governo di sè, l'energia. Il perfezionamento morale sovvenuto dall'armonia dell'amore del bene e del governo di sè, contribuisce non poco al perfezionamento intellettuale: — e lo sviluppo delle facoltà morali guida alla Religione, e questo è il punto d'onde dobbiamo muoverci, che attesta e dimostra la Divinità, che prova l'Immortalità dell'anima, il bisogno dell'infinito con la necessità delle ricompense e delle pene.

La *Terza Parte* si avvolge intorno la *Cultura delle facoltà morali.*

Tratta la *Prima sezione* del governo Interno, proprio a sviluppare l'amore del bene e a procurare il dominio di sè stesso. Per la educazione comune di queste due potenze vi abbisognano due condizioni generali, la *semplicità* e *l'esercizio.* Si sviluppa l'amore del bene coltivando la sensibilità, adoperando sentenze e regole, allegorie, pene e ricompense. L'amore del bene che tende sempre a migliorarsi, appoggiandosi sopra questo ottimo governo interno, indurrà l'uomo al suo miglioramento progressivo e gli insegnerà come sebbene non sia dato all'uomo di giungere alla perfezione, deve però tentare di sempre più avvicinarvisi.

La *Seconda sezione* si occupa del governo esterno.

La educazione che l'uomo dà a sè stesso nel corso intiero della sua vita, non si limita alla cultura interna delle sue facoltà; deve pur anche esercitarsi sopra le relazioni esterne in cui si trova; e se l'uomo si trova spesso nella incapacità di mutare il corso delle vicende, conserva sempre potenza per dominare le impressioni ricevute, prevenire o respingere il danno che portano al suo carattere, raccogliere e conservare i sussidj che gli offrono. Quindi l'arte di bene ordinare la vita, viene modificata a seconda delle varie condizioni, le quali, nello stato in che ci pongono riguardo agli uomini e alle cose, talvolta fanno ostacolo al nostro sviluppo morale, talvolta le favoriscono.

La educazione massima degli uomini in fine, è la Religione; sapienza dell'infanzia, giovanezza del vecchio, sviluppa, nutre,

esercita le intime facoltà, le dirige ad una pratica sempre operosa; sublima l'anima e la richiama alla semplicità e alla modestia, la penetra di gratitudine, di fiducia, di amore; consola, ravviva, perdona.

PRINCIPIO DELLA SCIENZA MORALE

SECONDO ROSMINI.

L'etica, dice il Rosmini, — è « la scienza che ordinatamente raccoglie le norme alle quali debbono aggiustarsi le azioni umane, e discorre la relazione che hanno queste azioni a quelle norme. » Or le azioni umane o si rappresentano alla mente nella loro individuale esistenza, fornite di tutte le speciali circostanze di fatto; oppure si classificano in ispecie e in generi, e questi stessi generi sono più ristretti o più ampi. A quel modo pertanto che le azioni si considerano realizzate individualizzate o distribuite in classi, egli è uopo anche che si distinguano le norme morali ad esse corrispondenti, di maniera che vi abbiano certe *norme generiche* le quali presiedano ai generi delle azioni, e vi abbiano certe *norme specifiche* le quali presiedano alle specie delle azioni, e finalmente vi abbia altresì un dettame ultimo e particolare che proibisca o permetta nel fatto stesso l'azione particolare.... »

L'etica deve incominciare necessariamente dal chiarire che sia, in che consista, l'essenza della moralità; perocchè prima che questa essenza sia fatta chiara ell'è impossibile qualsivoglia deduzione di leggi o norme morali, le quali rimarrebbero prive di lume e al tutto gratuite, ove non s'intendesse preesistere l'evidente autorità e necessità di quel bene, cui tendono di prescrivere alle umane operazioni. L'essenza poi della moralità contemplata riflessamente dall'uomo e pronunciata nettamente è ciò che si dice il *principio della morale*.

E quindi procede, che la prima e natural divisione della Morale è in pura ed applicata. Perocchè la morale *pura* tratta del principio morale, di tutte le condizioni dell'applicarlo; quando la Morale *applicata* eseguisce quest'applicazione del principio ai vari complessi di azione umane; e ne deduce le

norme morali compartite nelle loro varie più o meno ampie categorie.

L'una e l'altra morale poi, la pura e l'applicata ha le sue suddivisioni minori.

La pura ha manifestamente tre parti le quali si occupano delle seguenti ricerche, ciascuna importantissima.

1° Qual sia il principio della morale, sede dell'obbligazione, e generator delle leggi (a).

2° Qual sia la condizione del soggetto a cui un tal principio deve applicarsi.

3° Qual sia il modo di applicarla.

Alle quali tre parti se noi vorremo applicar tre nomi che le distinguano e le fissino, noi chiameremo la prima, NOMOLOGIA PURA; la seconda, ANTROPOLOGÍA MORALE; e la terza, LOGICA MORALE.

Ed è evidente che queste tre parti sono tutte egualmente essenziali alla Morale pura. Conciossiachè la prima è volta a stabilire la legge madre; ma questa prima legge si rimane sterile ove non si applichi all'*uomo* a cui la morale è indirizzata. Egli è dunque necessario che si conosca anche l'uomo qual soggetto del bene e del male morale; imperocchè se non si conoscesse l'uomo nelle sue condizioni e rapporti morali non si potrebbe giammai applicarvi la legge madre, e renderla così feconda delle leggi minori; vien dunque l'Antropologia morale a darci conoscenza dell'uomo qual soggetto dell'obbligazione, del merito del bene e del male morale. Nè tuttavia questo basta ad evitar gli errori, che commetter si posson nella deduzione delle leggi inferiori dalla suprema: non basta conoscersi e il *principio* che

(a) *Il principio morale*, il quale non è altro che la suprema di tutte le leggi, non può considerarsi da sè solo, ma è mestieri che si consideri nella relazione essenziale che ha col soggetto (l'uomo) che a lui si conforma o non conforma nell'operare. Il principio morale in sè stesso è la *legge essenziale*, la possibilità del bene e del male morale; il principio morale nel soggetto è il *bene* o il *male morale* stesso. Convien dunque che questo trattato del principio morale si parta in due Sezioni, cioè, tratti non meno della *suprema legge morale*, che del *bene* e del *male morale* che dall'osservanza o non osservanza di quella legge nel soggetto ridonda.

deesi applicare, e il *soggetto* a cui dee farsi l'applicazione, ma è duopo altresì avere a mano delle regole sicure che scorgano la nostra ragione in detta applicazione, massime in alcuni casi difficili che intervengono; e queste regole ci sono offerte dalla Logica morale........

La *Morale applicata* è quella parte, come noi dicemmo, che deduce ed ordina tutte le leggi morali delle più generali fino alle più particolari. Ora tutte queste leggi possono sempre considerarsi o in sè stesse, o nel soggetto in che manifestano la loro forza, e che le eseguisce, o trasanda. Parrebbe dunque che la primaria divisione della Morale applicata dovesse essere in due parti; e quindi

PARTE I. Delle leggi o formole morali nella loro formazione (*considerate in sè stesse.*)

Sez. I. Formole risguardanti l'essere intelligente supremo; doveri verso *Dio.*

Sez. II. Formole risguardanti l'essere intelligente umano; doveri verso *l'uomo.*

CAP. I. Doveri verso la *natura umana* in generale.

CAP. II. Doveri verso la *natura umana* nascenti da speciali rapporti;

A. — nascenti dal rapporto dell'uomo con sè stesso (doveri verso sè stesso.)

B. — nascenti dai rapporti di famiglia

C. — nascenti dai rapporti di società politica

D. — nascenti dai rapporti di società morale o religiosa.

E. — nascenti dai contratti o patti speciali. ec. ec.

PARTE. II. Delle leggi o formole morali considerate nel soggetto che le eseguisce.

Sez. I. Del *principio attivo* che eseguisce le formole morali.

CAP. I. Atti morali (della natura dell'atto morale, dell'inputazione del merito ec.)

CAP. II. Abiti morali (delle virtù e de' vizj.)

Sez. II. Dei *mezzi* che ajutano il soggetto ad eseguir le leggi.

Sez. III. Dell'effetto che l'esecuzione o non esecu-

zione delle leggi morali reca nel soggetto morale (relazione fra la *virtù* e la *felicità.*) » (a).

OGGETTO E DIVISIONE

DELLA FILOSOFIA MORALE

SECONDO LO ZANTEDESCHI

« .... La prima ricerca che propor ci dobbiamo, si è di conoscere quale sia il fine supremo dell' uomo; avvegnachè come essere ragionevole e libero, prefiggendosi un fine diverso dal vero si allontana da quella destinazione alla quale la sapienza infinita di Dio lo aveva indirizzato; o non proponendosene alcuno, non opera in conformità di sua ragionevole natura.

Impertanto si vede come accuratamente procedér si debba nella investigazione di questa ricerca dalla quale dipende l' essenza di un trattato di Filosofia Morale......

Ora per scorgere qual sia il fine ultimo dell' uomo, non dobbiamo partirci dalla sua natura, perchè ad essa deve perfettamente rispondere, come illazione a principio, o effetto a causa. La natura dell' uomo è sensitiva, ragionevole; come sensitiva è diretta al sommo bene, come ragionevole al sommo vero. L' ultimo fine dell' uomo adunque è il sommo bene e il sommo vero, ossia l' Ente perfettissimo, Dio, che solo può avere ragione di termine, quale unico essere assoluto, come sentenziò ancora Platone nella sua Repubblica.

Ma siccome Dio non vuole chiamarci a sè immediatamente, ma obbligarci a cercarlo nel pellegrinaggio della vita, così la filosofia Morale dee fornir l' uomo di ciò che gli bisogna per tanto viaggio. Essa deve rispondere al suo duplice destino: deve preparar l' uomo per due esistenze successive, poichè l' anima ha delle facoltà relative al suo soggiorno sulla terra, ne ha che portano le loro vedute al di là; le une e le altre devono esser dirette dalla Morale filosofia, la quale perciò si può definire, *la*

(a) V. Prefazione alle opere di Filosofia morale di ANT. ROSMINI-SERBATI.

scienza che regge la nostra libera attività in ordine all'ultimo fine, ossia, *il sistema di principj pratici, la cognizione e adempimento dei quali agevola la suprema destinazione dell' uomo.*

Impertanto l'oggetto della filosofia Morale è la *cognizione della libera attività dell'anima umana e del modo* onde questa attività deve essere regolata. Il fine poi di questa scienza è il conseguimento della *perfezione morale*, alla quale va strettamente congiunta la *felicità*, che è *relativa* nel pellegrinaggio della vita, in cui l'uomo viene a soffrire e morire, ed *assoluta* in Dio, a cui anela continuamente il suo spirito immortale.

..... Adunque la prima ricerca deve esser questa: in virtù di quali forze io sono capace di azioni morali? Come e d'onde mi è comunicato il primo impulso che mette in atto le forze misteriose del mio individuo? In poche parole; quali sono i *principj d' azione?* La seconda; *quali regole di condotta debbo osservare per raggiungere il mio ultimo fine?* » (a)

Quindi lo Zantedeschi distingue lo studio della Morale, in due parti che non debbono e non possono confondersi insieme.

Nella prima parte che suddivide in due sezioni, tratta dei *Principj d' azione* o della scienza morale in Generale. La *prima sezione* è dedicata all'*Obiettivo della scienza morale generale*, e comprende.

1. La dottrina della facoltà morale;

2. Dell'educazione di questa facoltà per la quale si sveglia la voce della ragione o la coscienza ragionevole e la volontà;

3. La dottrina della legislazione razionale e delle condizioni che presuppone nell'uomo;

4. La teorica del dovere.

La *Sezione seconda* tratta della *libera attività dell'uomo*, cioè del subbiettivo della scienza Morale; — quindi *divisione, analisi, moralità, immoralità* degli *Atti umani;* del *Vizio* e della *Virtù* e loro relazione; delle *Passioni* e degli *Affetti;* — dell'*originaria tendenza* dell'*uomo al Bene*, e della *Felicità*.

La parte seconda comprende il trattato delle *Regole* ossia

(a) Vedi l'Introduzione agli *Elementi* di Filosofia Morale dell'Ab. Prof. Francesco Zantedeschi Ediz. 2 Milano 1836. —

dei *Doveri religiosi-morali*. Questi doveri vengono divisi in tre sezioni.

Nella sezione prima si espongono i doveri che riguardano la *nostra natura*, e si dividono in due classi; doveri *Assoluti* che si comprendono sotto due capi, come la *cognizione di noi stessi*, e la *propria estimazione*: Doveri *Ipotetici* o *Condizionali* e questi pure si raccolgono sotto due classi, imperocchè; — 1ª, alcuni trovansi nella nostra natura interna, come il dovere di conservazione e perfezionamento delle facoltà, e il dovere di conservazione e perfezionamento della vita fisica; — 2ª, altri nella natura esterna; e questi si ristringono alla tendenza che abbiamo agli spettacoli, come sorgenti di piaceri o d'istruttivo sollievo; alle ricchezze, come mezzo al potere e agli agi; e all'onore quale testimonianza di nostre virtù naturali e morali.

Nella sezione seconda si parla dei *Doveri verso i nostri simili*, e quindi della Società; *Doveri di giustizia*, e *Uffici di benevolenza*: e questi ultimi dividonsi in due classi.

1. *Uffici immediati* o di benevolenza presa in un significato stretto, e sono quelli che risguardano la stessa forza morale esistente nei nostri simili.

2. *Uffici mediati* o di benevolenza presa in un significato lato, e vi si riferiscono quelli che risguardano le forze inferiori, l'uso delle quali è richiesto alla manifestazione della legge morale.

Nella sezione terza si espongono i doveri che risguardano Iddio. — E questi doveri religiosi dividonsi in

Immediati — che risguardano Iddio considerato in sè stesso, e il suo culto; e

Mediati — e risguardano il promovimento di quei fini che Egli ci ha proposti nella sua infinita sapienza.

OGGETTO DELLA FILOSOFIA MORALE

SECONDO IL GIOBERTI

« Il divorzio assoluto introdotto dai moderni fra la morale e la politica, cioè tra la scienza dell'onesto e quella dell'utile pub-

blico, fu ignoto all'antichità sapiente (a), e cominciò presso di noi con la scuola del Machiavelli; il cui sorgere corrisponde al cessare della costituzione civile del medio evo, e al sottentrare dello scisma religioso e della monarchia dispotica alla libertà e unità cattolica dei secoli preceduti. Il perfetto moralista deve studiar l'uomo in concreto e non in astratto; qual è in effetto fra le moltiplici sue attinenze con gli esseri che lo circondano e non qual è in fantasia, quando mentalmente se ne sequestra; e perciò non dee disgiungere l'uomo privato dal cittadino, nè questo dal membro di una repubblica più ampia, quale si è quella del genere umano, del mondo, e di tutto l'intelligibile universo. La morale e la politica si rifanno egualmente di questo conserto; perchè la prima entrando in comunella da una parte con la vita attiva, esteriore e civile, e dall'altra con la vita naturale ed universale, ne ritrae quel non sò che di positivo, di largo, di sustanzioso, di attrattivo, di efficace, che è l'anima delle scienze e il principio del loro crescere e fiorire. E in virtù di questo connubio essa diventa una disciplina progressiva e feconda, senza scapito dell'immutabilità propria; perchè la condizione sociale ed estrinseca degli uomini variando successivamente per molti rispetti, la scienza del dovere applicata alle circostanze esteriori, e fatta compagna, per così dire al corso della civiltà, partecipa al medesimo andamento e si arricchisce a mano a mano di nuove conclusioni, di pellegrine e recondite scoperte. Qual ampio mondo non si scoprirebbe agli occhi del moralista, se egli studiasse le attinenze del dovere colla moltiplice ragione delle leggi penali e civili? Colle forme di governo stabilite all'età nostra? Coi vari ordini e ceti d'uomini, onde la società si compone? Col genio nazionale di ciascun popolo in particolare? Colle attinenze di ogni uomo verso la patria comune? Con quel diritto universale che lega insieme le varie genti? Coll'economia pubblica e privata, e coi materiali incrementi delle nazioni? Colle industrie, coi banchi, coi traffichi, colle navigazioni, colle conquiste, colle colonie? Colle lettere, colle scienze, colle arti belle, e con tutte le appartenenze del loro culto? E in fine col globo che abitiamo,

(a) Si intende bene che si parla della sola speculazione e non della pratica.

colle innumerabili famiglie di esseri inferiori che ci attorniano e provveggono alla felicità nostra, e con tutte le parti del sensibile e intelligibile universo, che cadono in qualche modo sotto a nostra apprensiva?

Ecco, dico io, ciò che darebbe all'etica una bellezza, un'allettativa, un'utilità e un'importanza infinitamente superiore a quella che possiede, dappoichè i suoi cultori l'hanno imprigionata in un piccol cerchio di generalità volgari, e di secche, fredde, frivole astrattezze. Nè dicasi che, così facendo il moralista uscirebbe dai limiti del suo argomento; perchè non trapassa mai i confini assegnati a una scienza, chi ne cerca e studia le attinenze colle facoltà diverse. E nessun soggetto scientifico ha attinenze più varie e più moltiplici del dovere; come quello che di sua natura è universale. Qual è infatti l'atto umano, comecchè menomissimo e indifferente in apparenza, a cui la legge morale non sia applicabile? E a cui non si debba applicare? Si può egli operar senza fine? E il fine non cade sempre, per diretto o per indiretto, sotto la giurisdizion della legge? E la legge non abbraccia del pari i mezzi che si pongono in opera, non solo in quanto si collegano collo scopo dell'operante, ma eziandio in quanto consentono o ripugnano agli ordini reali dell'universo? Non v'ha oggetto conoscibile, che entri nel dominio della morale; imperocchè come tosto l'uomo conosce una cosa, acquista con essa una certa relazione interiore o esteriore, (il conoscimento medesimo essendo una relazione) da cui il dovere immediatamente rampolla. Gli antichi, di mente assai più vasta, e di moralità assai più esquisita che molti moderni, non escludevano dalle considerazioni dell'etica nessuna qualità di esseri, che abbiano, comecchessia, comunicazione coll'uomo; senza nemmeno eccettuare le piante e i bruti. Noi ci ridiamo di questi scrupoli e di queste delicatezze; e abbiam ridotto il codice scientifico dei doveri a un complesso di precetti negativi e generalissimi, che servono al più per non fare il male, ma poco giovano per fare il bene; giacchè si può affermare al dì d'oggi che dal principe all'umile artigianello pochi sono gli uomini che conoscono i positivi loro obblighi. E perchè non li conoscono? Perchè non si curano di studiare le relazioni vive e concrete delle cose colla norma sovrana

imposta agli uomini dalla Provvidenza; perchè lo studio particolare che si fa degli oggetti mira per lo più solo all'utile, anzichè al debito, al convenevole, all'onesto. Il vero utile combacia certo col dicevole e col giusto; ma per eseguirlo veramente e fuggire il rischio di sbagliare, bisogna appunto accoppiarne la considerazione all'esame della regola che dee governarlo. Quanti sono, per esempio, gli scienziati, che abbiano il loro ufficio per un ministerio morale loro commesso? Che indirizzino l'acquisto delle cognizioni a uno scopo nobile e virtuoso? Che moralmente procedano nella elezione dei mezzi? Che si ricordino il metodo scientifico non essere altro infine infine che la morale applicata al sapere? E che meraviglia, se trascurandosi tutte queste avvertenze e studiandosi dai più o per mero diletto, o per lucro od altro vantaggio, o per ambizione, la scienza diventa spesso inutile, spesso anche dannosa e funesta a coloro che la coltivano e alla società in universale. Lo stesso dicasi di ogni altro pregio e ufficio civile, dagl'infimi sino ai sommi; giacchè la civiltà tutta quanta, che è un grandissimo bene, quando sia moralmente indirizzata, diventa all'incontro un gran male, se è scompagnata dalla virtù, ed è sovente in tal caso peggiore delle barbarie. Ma oggi a ciò non si attende, e salvo poche generalità, per lo più negative, l'istituzione morale degli uomini è abbandonata al capriccio e alla fortuna. » (Vedi GIOBERTI *avvertenza al trattato del* BUONO.)

(2) *Istinto* deriva dalle voci greche εν e στίζω (*intus pungo*). Gioberti chiama l'istinto *affetto cieco*, e lo definisce « *un moto della virtù sensitiva scompagnato da conoscimento e consiglio;* » questo moto tende determinatamente a un oggetto sconosciuto, e tuttavia, se non si frappone ostacolo lo conseguisce. L'istinto, essendo cieco, è eziandio fatale; ma quanto manca di ragione propria, tanto più risplende in esso la ragion divina, rispetto alla quale solamente il termine del moto istintivo ha ragion di fine, non potendosi dar fine, senza una mente che lo conosca e miri ad ottenerlo. Perciò il solo fatto dei moti istintivi degli animali chiarirebbe l'esistenza di un supremo ordinatore, se altre prove, o dirò meglio ricognizioni, a questo primo e sovrano vero mancassero. (Del BUONO pag. 25).

Alibert classa in quattro grandi categorie gli *Istinti;* egli dice: —

Per poco che l'uomo morale si consideri nel suo complesso e si indaghi l'azione universale della sua economia, si ravvisa che esistono in ogni essere vivente quattro tendenze innate che possono ammettersi quali leggi primordiali dell'economia animale. Nei varii stati della vita, tutto quello che sentiamo, tutto quello che pensiamo, tutto quello che operiamo si riferisce a questi quattro eccitanti primitivi, d'onde emergono, quasi da propria naturale sorgente, tutti i fenomeni del sistema senziente.

La prima fra queste *tendenze* interne, ed in certo modo irresistibile è quella per cui l'animale reagisce contro le cause di distruzione e resiste ai pericoli che lo minacciano. È dessa una potenza sempre attiva mediante la quale l'essere vivente si appropria tutte le sostanze necessarie al mantenimento ed alla conservazione della sua esistenza; può darglisi il nome di *istinto di conservazione.* V'è anzi da rilevare intorno a questa importante potenza che que' bisogni coi quali gli animali gli obbediscono sono in certa guisa coartati. La natura inibisce loro ogni brama artificiale che comprometterebbe le funzioni proprie della loro organizzazione. È forza d'imperiosa necessità se il tigre si pasce di sangue, mentre la capra va a pascolare l'erba che spunta sui fianchi dei monti. L'augello nutresi del seme, tale e quale venne prodotto dalla natura. L'uomo solo perfeziona, migliora indefinitamente quei cibi che servono a sostentarlo. La sua volontà gli è guida per ampliarne l'uso.......

Osservasi una seconda *tendenza* per la quale l'essere vivente cresce, fortifica le sue facoltà native e per così dire perfeziona l'opera della natura. È questa l'*istinto d'imitazione* di cui nessun individuo va immune, anzi, cotale legge è una delle più solide basi della vita sociale. Le nostre idee, i nostri sentimenti, costumi, doveri, tutti gli atti del nostro organismo effettuansi mediante un vicendevole o successivo insegnamento che imprime costantemente in ogni uomo, in ogni popolo, la propria caratteristica, la propria fisonomia. Da ciò nasce che tanti individui seguono ciecamente le antiche abitudini, e sono per lo più schiavi dei pregiudizj nazionali.

Vi è una terza *tendenza* che c'induce a ricercare i nostri simili, a corrispondere secoloro con una mutua simpatia, a partecipare nelle loro idee mediante il linguaggio, le strida o altri segni intelligibili, a porre, per così dire, in comunione le nostre azioni, i nostri sforzi, le nostre pene ed i nostri piaceri; indicheremo questa sotto il nome d'*istinto di relazione*.... L'armonia dell'universo si stabilisce e conserva in virtù dell'istinto della sociabilità. Da esso derivano i nostri diletti più graditi e più naturali. Forma il primo bisogno delle anime nostre.....

Finalmente ov'è quell'essere vivente che possa sottrarsi all'energico impulso dell'*istinto di riproduzione* che dette origine alla più nobile alla più generosa tra le passioni umane? È questa la forza che la natura ampliò e diversificò il più, poichè tutto si rinnuova e perpetua per mezzo di essa. Tale forza è inesauribile, esiste nel mondo che vediamo ed in quello che sfugge ai nostri sguardi. » (*a*)

(3) L'azione organica diventa facilissima replicandosi; e quindi più pronta; riesce così facile che quasi di per sè stessa si esercita e senza che il pensiero vi prenda parte. Conosciamo i fenomeni prodigiosi dell'abitudine acquistatata da così fatto esercizio; ne occorrono esempj familiari e sensibili nei giuochi di destrezza e nelle professioni meccaniche.

I moti esterni tramutati così in abitudine dal replicare continuo non si limitano più ad obbedire rapidamente al segno della nostra volontà; la prevengono; nostro malgrado si riproducono quando ricompariscono i casi di luogo di tempo, ed altri ai quali vanno congiunti; diventano automatici; si confondono con quelli che appartengono alle funzioni vitali; ogni moto contrario riesce impossibile. Quest'abitudine diventa una resistenza, un ostacolo alla esecuzióne di certi disegni volontarj.

L'immaginazione, come facoltà passiva, riceve dal frequente replicare, gli effetti medesimi della sensazione. L'abitudine toglie lo splendore ai qnadri, ne scolora le tinte.

L'immaginazione come facoltà attiva, riceve dallo spesso esercizio un grado sempre crescente di energia; forma combi-

(*a*) Alibert *Fisiologia delle passioni.* — Vol. 1 Par. 2.

nazioni più rapide e più estese; comprende meglio le relazioni armoniche che valgono a istituirle.

Il gran fenomeno del complesso delle idee, è un abitudine acquistata dall'esercizio, dominante sopra la memoria, raccogliendo le idee, secondo l'ordine casuale della successione o dell'insieme, scuopre le relazioni di analogia esistenti tra loro.

L'attenzione e il giudizio, il quale insomma equivale all'attenzione estesa, sono facoltà libere e spontanee che diventano indipendenti, a misura degli atti replicati con la libertà e la spontaneità (Vedi Degerando « *Perfezionamento morale.* — Lib. 3 sez. 1).

(4) È tale e tanta la forza delle *abitudini* che alle volte sebbene il lor miglior cangiamento sia manifesto ciò non ostante si ricalcitra e si vuol ritornare all'antico stato. Gli Ebrei infatti sebbene fossero ben nutriti e ben trattati, pure volevano ritornare alle cipolle d'Egitto. Ed il Lomonaco ci racconta di una donna, la quale, essendo stata carcerata in Napoli per venti anni, ebbe il decreto di esser posta in libertà, e ricusò: tanto l'abito identifica la natura umana co' mali i più gravi, e converte i più ignominiosi tormenti in piaceri! (a)

Per la stessa ragione, un popolo familiarizzato con la corruzione e con la voluttà non è sensibile alle voci di gloria e di indipendenza; le stesse calamità che esso soffre prendono l'aspetto di bene: allorchè, prosegue il citato autore, gli Ateniesi soffrirono che Demetrio Falereo li numerasse come schiavi in un mercato; allorchè essi combatterono contro Filippo con poco coraggio non erano più quegli Ateniesi che difendevano la Grecia contro il gran Monarca dell'Asia e riempivano l'universo della fama delle loro eroiche azioni. Inutilmente Demostene tuonava contro la loro viltà; inutilmente egli metteva innanzi a'loro occhi l'onor nazionale. Silla voleva dare la libertà ai Romani; ma i suoi sforzi riuscirono vani, giacchè nuove generali abitudini erano succedute alle antiche.

Non vi ha nazione che non abbia le sue abitudini particolari, le quali da ciascuna sono stimate le migliori, perchè fanno

(a) V. Lomonaco. *Analisi della Sensibilità.* Par. I.

parte della sua natura. La nostra maniera di vestire sembra ridicola ad un Musulmano il quale trova il suo gusto in un turbante ben formato. La libertà delle nostre donne Europee e massime delle Francesi, sarebbe un oggetto di stupore per le Asiatiche che sono avvezze a vivere nel ritiro.

Così le abitudini tanto particolari che generali, formano i caratteri e le diverse indoli delle nazioni, in modo che, la natura, la morale, la ragione prendono tanti aspetti differenti come il Proteo della favola. Onde, ciò che è onesto a Pechino non lo è a Filadelfia, e ciò che è decente in quella città non lo è a Londra. Così la legge che è scolpita in tutti i cuori, quella che non è registrata nelle umane biblioteche ma negli archivii della natura; insomma, la giustizia universale si adatta si modella e spesso vien scontrafatta dalle usanze e dalle *abitudini* dei popoli.

(5) Certi affetti cessando per abitudine dal diventare piaceri, diventano bisogni; i bisogni a posta loro diventano sempre più esigenti.

La personalità quanto più si occupa a sodisfarci tanto più diventa esclusiva ed inquieta; vede aumentarsi il numero e la forza dei suoi bisogni, e non estendersi la sfera della sua prosperità. Assorbe dentro di sè i mezzi adoperati da lei pei suoi proprj interessi; talmente si personifica in loro, che giungerà talvolta a preferirli ai suoi stessi interessi diretti.

La generosità invece, esercitandosi, diventa più espressiva e più libera; da ogni servilità artificiale si scioglie. La quiete cresce in lei con l'attività; e il progresso che tutto indebolisce, rende la sua felicità più completa.

La pratica dei doveri convertendosi in abitudine, solleva a un punto la riflessione e la volontà.

I doveri che vogliono la ripetizione esatta e costante di atti conformi, assumono in pratica nuova conferma dall'abitudine; diversamente poi quei doveri che vogliono azioni nuove e variate.

Il sentimento del bene, libero affatto e spontaneo, acquista sempre maggior energia dalla meditazione continua.

L'anima mediante gli sforzi continui e progressivi, diventa sempre più capace di comandare a sè stessa, sia che debba agire o posare, resistere o vincere. . . . . ,

Vi sono delle abitndini passive, che consistono in facoltà acquistate a riprodurre gli atti medesimi anche rimosso il modello senza aver bisogno nè di vedere nè di sentire.

Vi sono capacità attive le quali impropriamente si chiamano abitudini, e che sono facoltà di meglio sentire e di meglio vedere.

Questi due ordini di disposizioni acquistate sembrano direttamente contrarii, e a prima vista li giudicheremmo incompatibili tra loro; l'uno ristringe, l'altro stende: l'uno impone catene, l'altro procura libertà ec. Non pertanto queste due disposizioni acquistate, dove le relazioni loro non sieno sconvolte, possono scambievolmente soccorrersi, anzi sono l'una all'altra necessarie.

Lo studio affida al primo genere di abitudini, le conseguenze delle cognizioni acquistate per ritrovarle al bisogno; in questo modo a lei non fa mestieri di avere del continuo presente la serie delle osservazioni e delle ragioni che conducono a queste conoscenze. Nella medesima maniera, la virtù confida a questo primo ordine di abitudine le buone qualità acquistate per adoperarle al caso . . . . .

Ma per lo studio e per la virtù, l'utile di questo soccorso consiste precisamente in questo, che l'una e l'altra sollevate dal peso delle proprie ricchezze, mentre pure ne conservano l'uso, diventano libere di applicare l'attività loro a nuovi acquisti. — Qui stà tutta l'arte del perfezionamento; qui pure stà la prova manifesta del naturale destino dell'uomo al suo perfezionamento; imperciocchè queste due disposizioni sono evidentemente istituite l'una per l'altra e combinate in modo che l'uomo possa del continuo arricchire, ricevendo quella in deposito, quanto l'altra raccoglie e provvede . . . .

È necessario però assumere buone abitudini: nulla di più vero; ma non basta; conviene aggiungere, dovere queste abitudini fondarsi sopra un buon principio, cioè sopra una convinzione illuminata, sopra un sentimento illimitato; in difetto di questo, comporrebbero una specie di regolarità esterna e nulla più: nè al miglioramento morale gioverebbero.

Ciò non è tutto: e quando pure le migliori abitudini conseguimmo conviene tornare frequentemente al principio, che presiedeva alla loro formazione; e come le cognizioni collocate

nella memoria diventerebbero sterili e morte, dove non fossero di frequente riposte nella luce primitiva dei teoremi genaratori, così le qualità lodevoli a mano a mano svanirebbero dove spesso non venissero ravvivate dal calore vitale del sentimento morale. . . . . Renunzieremmo al benefizio principale delle abitudini se ci riposassimo sopra di loro e ci dispensassimo dal mantenere quell' attività interna la quale deve aspirare del continuo a nuovi acquisti . . . .

Così, quando raccomandiamo l'esercizio come mezzo principale di perfezionamento bisogna ben comprendere che si tratta non solamente di esercitarsi ad agire, ma esercitarsi ancora a sentire e a vedere; che si tratta non solo di replicare meccanicamente le medesime cose, ma di cercare ancora nei motivi il mezzo di crescere in forza e in libertà. . . . . Badiamo adunque di non rompere l'armonia naturale esistente tra le abitudini conservatrici e il moto di un' attività progressiva. Guardiamoci dal voler sussistere tutta la vita sopra il retaggio di alcuni anni, e poichè cominciammo da uomini, voler continuare da automi! L'uomo chiuso dentro le sue abitudini, come in una specie di fortezza, condannandosi a non voler crescere, cesserebbe di godere il bene praticandolo, ed anche comprenderlo; non vivrebbe più la vera vita: offrirebbe il fenomeno di una petrificazione morale; conserverebbe soltanto la forma di quello che fu; mentre ogni cosa gli si rinnuova attorno, egli solo rimarrebbe immobile, e condannerebbe il progresso come una specie di novità temeraria.

Appena nato l'uomo acquista delle abitudini: di giorno in giorno si moltiplicano, ma di giorno in giorno dei nuovi oggetti le modificano, le piegano, le allargano, le risvegliano, e mantengono operose. . . . . . Vegliamo all'origine delle nostre abitudini per acquistarne delle salutevoli, per formarle a dovere! Vegliamo ancora sopra di loro quando sono acquistate per non lasciarle degenerare! Ma volgiamo ancora i nostri sguardi sopra il futuro e non cessiamo di conservarci giovani alla virtù e alla verità. Trasportati sopra un vasto Oceano, esposti alle procelle, ma tratti al porto, ci saranno di ancora le memorie, le speranze di vela. (Vedi Degerando *Perfez. Morale*, Lib. 3. Sez. 1.)

(6) Ecco come *Lomonaco* spiega la causa delle abitudini. — La *fibra*, egli dice, è un corpo organico composto di *atomi* o sieno *elementi* i quali si dispongono secondo la sua struttura. Il *fluido nervoso* che l'anima, segue quel corso che ha ricevuto dai primi impulsi. Ogni moto dunque che modifica la fibra, deve influire sulla disposizione delle sue parti. E quanto più si ripetono i moti, tanto più siffatte molecole prendono certe conformazioni. A misura che la fibra si consolida, le disposizioni si fortificano e si diviene meno suscettibile di nuove impressioni. Ecco il meccanismo degli abiti. Per siffatto motivo la fibra animale per la sua mobilità e pieghevolezza si può paragonare alla vite, la quale si piega a quelle direzioni che gli atti reiterati le fanno prendere.

Il *Rosmini* così descrive la produzione del moto istintivo.

« Il moto istintivo è una produzione di moltiplici e di secrete operazioni; e sebbene egli sembri nascere quasi improvviso a somiglianza di un fiume che sbuca di sotterra, tuttavia vien preparato dalla natura a gradi e con lungo e finissimo lavorio dove la forza unitiva dell'animale entra continuamente quale operatrice industriosissima. I passi che la natura fa nella produzione del moto istintivo sono questi.

1. Stato di moto o di quiete nel quale l'animale esperimenta diletto o sodisfazione.

2. Unione o associazione che fa la *forza unitiva* dell'anima fra il sentimento del suo stato di quiete o di moto e il sentimento aggradevole che accompagna quello stato. Questa unione o associamento consiste in questo che il sentimento di quei moti e circostanze sta congiunto nell'animale co' fantasmi delle sensazioni aggradevoli ricevutene, e viceversa queste con quello; sicchè non si rappresenta nella fantasia dell'animale quel sentimento de' moti e circostanze, senza che simultaneamente, e come fosse una cosa sola con esso, non si risuscitino le stesse sensazioni aggradevoli godute.

3. Richiamo nella fantasia per qualche accidente esterno o interno di alcune di quelle stesse circostanze e movimenti, e simultanea comparsa dei Fantasmi di quei piaceri che a quelle circostanze e movimenti si accompagnarono.

4. Effetto generale o *affezione* prodotta nell'intiero animale da quei richiami e da quei Fantasmi insieme, la quale affezione è come un sentimento che pervade tutto l'animale e inizia in lui quei movimenti che gli son cause mediate o immediate di piaceri.....

5. Quell'iniziamento di moto porta una sensazione mista d'alquanto di violenza e di molestia, un'inquietudine, quindi un bisogno di perfezionare quei movimenti iniziali tenuissimi per la *spontaneità* e secondo le leggi dell'*inerzia*. Laonde per una nuova *sintesi* di quei gradi crescenti progressivamente di *moto* e di *piacere* si fa un'apprensione sola, la quale apprensione inizia appunto il moto progressivo......... Or poi il moto cominciato che sì per legge meccanica come per legge animale vorrebbe continuarsi, trova ostacoli non solo per l'inerzia delle parti quiete corporee alle quali tenta comunicarsi, ma ancora perchè quel moto, mentre per la legge meccanica vorrebbe egualmente e senza distinzione comunicarsi a tutte le parti contigue indistintamente, l'attività istintiva dell'anima all'incontro che lo produce, nol produce se non pel piacere che n'aspetta, e quindi è intesa a solo propagarlo per quella via in quelle parti in quel modo che sia atto a cagionarne il piacere......

6. È il moto stesso istintivo, ultimo effetto di quelle disposizioni ed attitudini prese dall'animale ne' passi precedenti.

Se manca una sola delle cinque precedenti operazioni non può nascere il moto istintivo. — (Rosmini *Antropologia*. Lib. 2, *dell'Animalità*.)

(7) Piace a' probatissimi autori che niuna cosa maggiormente seguitare si debba, che quella ci è più conveniente ed atta secondo nostra natura......... Dicono che infino da principio ogni animale, come è nato, di fatto s'accomanda a cercare la propria conservazione, in mantenere sè mette ogni cura, nè mai s'abbandona d'alcuno possibile sussidio: cerca e raguna tutte le cose che gli sono necessarie alla vita ed a potersi difendere e conservare nella propria natura, e vedesi non solo il desiderio della salute propria essere innato nell'appetito di ciascuno, ma ancora la moltiplicazione e l'accrescimento della loro specie. Di quinci nasce a tutti gli animali comune appetito di congiunzione,

onde e' possano procreare figliuoli, accrescere e mantenere loro specie: di quelli poi che sono nati hanno diligente cura, ingegnansi allevarli e condurre allo stato perfetto di loro natura.....

L'appetito è forza corporale che ci è comune con le bestie. Per le forze dell'animo siamo sopra ogni animale terreno; per le forze del corpo da molti siamo vinti. Assai ne sono grandi potenti arditi corridori ed altissimi più che l'uomo; nell'udire, odorare, vedere, e gustare, molti ci avanzano: del coito del mangiare, e conversare insieme, hanno maggior diletto infiniti animali, ma perchè sono forze corporee, per natura atte a servire per quelle, tutti sono servi degli uomini. (Della *Vita civile* di Matteo Palmieri. Lib. 2).

(8) Non vi è uomo sulla terra il quale non voglia essere felice e non cerchi ogni mezzo per esserlo. Ma questa felicità è soggetta ad infinite illusioni. D'ordinario quanti sono i nostri desiderj, altrettante idee ci formiamo della felicità; e cambiandosi quelli, si cambiano ancora gli oggetti che ci interessano. I nostri desiderj rinascono ad ogni momento, vanno, ritornano, si dissipano e si moltiplicano. Quante volte arriviamo a condannar ciò che per tanto tempo avevamo guardato sotto l'aspetto di un bene? Dovrà perciò conchiudersi, che l'idea della felicità sia un'idea fluttuante vaga ed incerta e di cui non si possa fissare alcun limite? Ciò sarebbe un conchiudere che una cosa è e non è nel tempo medesimo. La felicità ha benissimo la sua radice nei nostri desiderj. Ma oh! quanto grande è il numero dei medesimi! Quanti ostacoli si frappongono a sodisfarli! ostacoli della natura, ostacoli degli uomini, ostacoli della nostra impotenza. La cabala, la prepotenza, l'ingiustizia, l'invidia, la malignità, l'empietà degli uomini non ci lasciano vedere che in confuso, quella pace che pure a nostro giudizio ci converrebbe, e che è lo scopo dei nostri desiderj. Dovrà perciò conchiudersi che l'idea della felicità sia un fantasma che solo rimane nella mente dei poeti e dei metafisici? Ciò sarebbe un assurdo. La felicità è vocabolo pieno di verità e di senso. Resta che si prenda nel suo più giusto e più vero significato.

Quasi tutti gli scrittori riducono la felicità dell'uomo al minor numero dei desiderj. Ecco il gran problema. *A misura*

che si diminuisce la massa dei nostri desiderj, si accresce l'intensione della nostra felicità. Ma se fosse così, taluno potrebbe dedurre il corollario, che *tolto ogni desiderio, si possederebbe la più perfetta felicità.* L'uomo si dovrà dunque spogliare della nobile potenza di desiderare? Ciò sarebbe un renderlo inferiore agli stessi bruti. Il teorema più proprio e più ragionevole sarebbe il seguente. *Desideri pur l'uomo, ma egli non sappia formare che desiderj giusti e degni di una sovrana felicità.* La moltiplicità e la forza dei nostri desiderj ci somministrano appunto il più forte argomento di un bene infinito a cui tutti siamo destinati. Ottenga pur l'uomo tutto ciò che sa desiderare nella creazione, il suo cuore non si riempirà giammai. (*Vedi* I. Bianchi. *Meditazioni intorno la felicità pubblica e privata*).

(9) L'uomo nasce vestito di fisica forma unita per la vita all'intelligenza; il corpo è il carcere o l'inviluppo dello spirito ed è da esso animato. Finchè lo spirito è identico quasi direi alla forma sua esterna, allora non ha punto la coscienza di sè, vive per le fisiche influenze e per reagire: la sua vita consiste in tutto quello che piace allo spirito *animalesco* perchè non ha altro oggetto che soddisfare ai fisici bisogni che primi egli sente. Il primo istante che fissa il progresso della vita umana è allorquando la parola agisce sul fanciullo con la sua luce che porta seco. Il fanciullo tocco da questa luce, reagisce, sente un nuovo bisogno più nobile e più degno del sensuale piacere, il bisogno delle bellezze naturali, di forme, di colori, di proporzioni, d'accordo, d'armonia, d'unità nella moltiplicità delle cose. Di qui il principio di curiosità, primitivo attributo del sistema senziente, la prima facoltà attiva del nostro intelletto.

(10) L'uomo sembra creato per l'uomo. Non solamente i nostri bisogni, ma quell'istinto naturale ed innato in ogni creatura di vivere co' suoi simili hanno stretto i vincoli della società. Il mondo non dovea essere una solitudine.

Dalla conversazione coi pari nostri risulta un delizioso piacere. Nella espressione del nostr sentimenti, nel comunicare le nostre idee, nel cambiarle continuamente con le idee e sentimenti dei nostri amici stà riposta una felicità che è sentita anche dai più ostinati solitarj. Io non posso recare agli scogli i miei

lamenti, nè raccontare al vento le mie allegrezze; la mia anima brama con impazienza un'anima *assorellata*; il mio cuore palpita per un cuore capace di pensieri ed affetti analoghi: cielo e terra si dileguano dinanzi a quella che noi amiamo. Lungi dal mondo, e senza riguardo per gli uomini tutte le nostre cognizioni, le nostre idee, i nostri pensieri ci tornerebbero insipidi; i nostri difetti resterebbero occulti, i nostri vizj inosservati; noi verremmo ad essere selvaggi...... (GIANGIORGIO ZIMMERMANN. *Saggio sopra la solitudine*).

Conchiudasi adunque, l'uomo essere creatura essenzialmente nata per la società, e sola capace di sentire la potenza dell'unità. Per lo che disse ancora Aristotele (*Vedi lib.* 1. *della Politica*) « L'uomo è così di sua natura socievole, che quegli il quale vive privo di società, conviene che sia o da meno o da più che uomo, che sia bruto o Dio; perciocchè il bruto non conosce società nel significato morale di questa parola, e Dio non ne abbisogna, pago di sè, e in sè medesimo beatissimo. »

Veduto che la sociabilità è un carattere distintivo dell' uomo, non reputo inutile l'aggiungere poche cose sull' *Origine della Società*. — Le ricerche che sono state intraprese con vedute diverse, hanno portato a delle opinioni le quali sono state formulate in sistemi o scuole da coloro che le hanno maggiormente sviluppate. Secondo l'Ahrens (*Filosofia del Diritto. Parte speciale — Terza divisione Cap.* 2.) queste scuole sono quattro.

1. — *Scuola Teologica* rappresentata in Francia dal *De Maistre* e dal *De Bonald*, ed in Germania da *Adam Muller*, e *Von Haller*, sostiene, appoggiandosi sopra documenti della religione cristiana, che la società non deve essere considerata come una istituzione dell' uomo, ma come un'opera divina, stabilita da Dio secondo le leggi immutabili e per un fine religioso. Per conseguenza la società esiste e si sviluppa dietro alcune leggi superiori alle forze o alle facoltà umane.

2. — *Scuola istorica;* questa deve la sua origine ai celebri Giureconsulti *Hugo* e *Savigny*, e per il fondo delle idee si avvicina alla scuola precedente; se ne separa principalmente in questo, che non considera la società come un' istituzione divina, ma come il prodotto di un istinto naturale degli uomini. Tutta-

via la società essendo un'opera istintiva ed involontaria degli uomini, essa si sviluppa ancora, non secondo le leggi della ragione e della libertà, ma per un istinto intellettuale che ne è la guida più sicura.

3. — *Scuola Filosofica astratta.* Questa scuola stabilita dagli scrittori politici della seconda metà del secolo decimo ottavo in Francia, si parte da alcuni principj generali filosofici, e considerando la società umana come l'effetto di una convenzione della volontà libera e collettiva, sostiene che gli uomini sono di loro natura esseri essenzialmente liberi e che tutte le istituzioni civili e politiche debbono portare l'impronta della libertà ed essere il resultato del consentimento di tutti.

4. — *Scuola razionalista.* Questa scuola fondata da *Krause* tien conto di tutti gli elementi di vita dei quali si compongono la natura e la umana società, e concilia in tal modo in una verità superiore i principj delle scuole *teologica*, *storica* e *liberale.* Secondo questa teoria, la società è l'opera di molte potenze riunite; formata da primo dall'istinto naturale di sociabilità di cui l'uomo è stato dotato da Dio, essa si è conservata, organizzata e perfezionata con tutte le forze e facoltà dell'anima e dell'intelligenza, e secondo la parte più o meno importante che ciascuna di esse ha preso nello sviluppo sociale; lo sviluppo si opera secondo le leggi generali e di provvidenza che presiedono sotto forme e gradi differenti, all'evoluzione di tutti gli Esseri dell'universo. —

Piacemi ancora riportare l'opinione del nostro celebre Avv. Federigo Del Rosso, *Prof. di Filosofia Morale, nell' I. e R. Università di Pisa*, sopra la formazione della Società. Nel *proemio alla Introduzione del Diritto naturale privato, lezione III di filosofia del diritto*, (Vedi *Saggio di diritto privato romano attuale*, Vol. 1. Divis. 1.) egli dice: « L'uomo non può esistere, sussistere, perfezionarsi senza convivenza. Ma nella semplice convivenza non tutti i bisogni hanno possibilità di sodisfazione; non tutti i doveri possono compiersi nè tutti i diritti esercitarsi; la convivenza deve trasformarsi in *società*. Per tal modo, la società risulta dalla riunione degli uomini che la costituiscono quando scientemente, volontariamente, efficacemente, contri-

buendo del loro quel che bisogna alla riunione, fidando ad essa una tal qual parte dell'esercizio dei suoi diritti, insieme si congregano. »

(11) Il bisogno della società fassi sentire nella solitudine, ma più prepotentemente nella solitudine forzata. Ce lo dice Silvio Pellico il quale nelle *Mie prigioni* così si esprime. « Vedendo sì di rado creature umane, diedi retta ad alcune formiche che venivano sulla mia finestra, le cibai suntuosamente, quelle andavano a chiamare un esercito di compagne, e la finestra fu piena di siffatti animali. Diedi parimente retta ad un bel ragno che tappezzava una delle mie pareti. Cibai questo con moscerini e zanzare e mi si amicò sino a venirmi sul letto e sulla mano e prendere la preda delle mie dita. »

(12) Allorchè Colombo ebbe discoperta l'America e ritornava in Europa, fu sorpreso da una spaventosa tempesta nell'Oceano Atlantico. Ogni soccorso che l'arte navale e l'esperienza di Colombo poterono inventare si impiegò per salvare i vascelli. Era però impossibile il resistere alla veemenza dei flutti; ed essendo eglino anche lontanissimi da qualunque aspetto di terra pareva inevitabile la distruzione...... Oltre le passioni che agitano e impauriscono la mente umana in sì terribile situazione dove la morte certa si presenta in una delle sue più terribili forme, Colombo avea da soffrire un disastro a lui stesso particolare. Temeva che la notizia delle sorprendenti scoperte che aveva fatte, andasse allora a perire. Era il genere umano per restar privo del benefizio che si sarebbe potuto ricavare dal felice successo dell'operato da lui; ed il suo nome sarebbe trasmesso ai posteri come quello di un temerario e deluso avventuriere, invece d'esservi tramandato con l'onore dovuto all'autore e al condottiero della più nobile impresa, che fosse mai tentata. Queste riflessioni estinsero in lui ogni sentimento del suo pericolo personale. Meno curante della perdita della vita, e più sollecito di preservare la memoria di quel che egli avea ideato e compito, si ritirò nella sua camera e scrisse in cartapecora una breve relazione del viaggio che aveva fatto, del corso che aveva preso, della situazione e della ricchezza dei paesi che aveva trovati, e della colonia che vi aveva lasciata. Avendo invol-

tato il tutto in un panno tuffato in olio, che egli rinchiuse in una fasciatura di cera, lo mise in una cassetta accuratamente turata; e poi lo gittò nel mare con la fiducia che qualche fortunato accidente potesse conservare al mondo un deposito di tanta importanza. (*Vedi* ROBERTSON *Storia di America* Lib. 2.)

(13) Quanto è nobile questo sentimento, altrettanto è da lamentarsi il contrario che suole derivare da cattiva educazione.

(14) Dando la dovuta stima (ad ogni uomo) vedendolo spinto verso la perfezione infinita, vedendolo appartenere al mondo immortale delle idee, più che non ai quattro giorni in che simile alle piante e alle fiere, apparisce sotto le leggi del mondo materiale — vedendolo capace almeno di uscire d'infra lo stuolo delle fiere, e dire « *io sono da più di voi tutte e di ogni cosa terrena che mi circondi!* » noi sentiremo crescere i nostri palpiti di simpatia per lui. Le sue stesse miserie, i suoi stessi errori ci commuoveranno a maggior pietà, sovvenendoci qual ente grande egli sia. Ci affliggeremo che il re delle creature si avvilisca, agogneremo or di velare religiosamente i suoi torti, or di porgergli la mano perchè si rialzi dal fango, perchè ritorni all'elevazione d'ond'è caduto; esulteremo ogni volta che lo vedremo, memore della sua dignità, mostrarsi invitto in mezzo ai dolori ed agli obbrobrii, trionfare delle più ardue prove, approssimarsi con tutta la gloriosa possa della volontà, al suo tipo divino. (SILVIO PELLICO. *Dei doveri degli uomini*).

La passione della gloria e della estimazione altrui, secondo Tacito è l'ultima di cui si spogli il saggio; ed Aristotele reputa la lode il primo fra i beni della terra. — Quante fatiche duro, quali e quanti pericoli corro, diceva Alessandro agli oratori Ateniesi, per ottenere i vostri elogi.

Nessuna cosa, dice Lomonaco, genera nel nostro animo trasporti fanatici e certo furor divino come l'amore della estimazione. Questa è una passione da cui sono accese, quasi da viva inestinguibil fiamma le anime celesti. —

Oltre il desiderio dell'estimazione altrui, dobbiamo avere una giusta stima di noi medesimi. Parrebbe cosa superflua il raccomandare la stima di noi medesimi, continua lo Zantedeschi, perchè vi siamo per natura portati; ma perchè nello stimare noi

stessi, spesso deviamo dalla retta ragione, è necessario che se ne dia un precetto, dal quale apparisca come e quanto ci dobbiamo stimare. Per la qual cosa, alla retta estimazione di noi medesimi dobbiamo

1° *Serbare la naturale nostra dignità e promuoverla*, per quanto è possibile. Dobbiamo, dice Platone, all'anima nostra i maggiori onori dopo quelli che si rendono alla divinità....

2° *Omettere tutto quello che offende la naturale nostra grandezza.* Dobbiamo guardarci, dice lo stesso Platone, dall'imbrattare di vizii e di rimorsi l'anima nostra, dal venderla a prezzo, o sacrificarla alla seduzione dei piaceri....

Alcuni potrebbero opporre che la dottrina della *propria estimazione* ci guida a levarci in superbia; ma a torto, perchè dal confronto del grado di obbedienza che noi prestiamo alla legge con quello al quale dobbiamo noi elevarci, nasce un sentimento di umiltà morale che abbassa il nostro orgoglio e ne fa apprezzare senza invilirci la sublimità, come la fralezza di nostra natura. (ZANTEDESCHI. *Elem. di filos. Morale.* Par. II. Sez. I.)

(15) Napoleone, che fu per qualche tempo l'uomo il più potente della terra, diceva a Degerando « Non poter concepire il piacer del dominio, poichè poteva tutto dominare; e aggiungeva però; sentire diletto di possedere, perchè gli era concessa facoltà di dare. »

(16) Quest'osservazione poteva farsi dai Greci e dai Romani usati a esercitare i giovani alla lotta, al cesto e al corso. I Fabii, i Torquati, i Decii, i Marcelli, gli Orazii, i Porzii, i Catoni, e quei singolari splendori dei Cornelii Scipioni, per continuo uso insino da piccoli furono avvezzati alle fatiche. Non erano da loro nella giovanile età cerchi libidinosi diletti, non isplendidi e delicati conviti; ma in armi provate, in bellicosi cavalli e militari ornamenti, era ogni desiderio della Romana e Greca gioventù.

(17) Se noi consideriamo l'uomo nelle sue relazioni, riscontriamo trovarsi in esso, una relazione di *superiorità* con la natura fisica sulle cose, perchè le cose ci appariscono atte a sodisfare ai suoi bisogni, create espressamente per l'uomo che ha le forze di dominarle e la industria per usarne e volgerle a suo profitto. ...... In questa relazione le cose sono soggette all'uomo ed

egli le può acquistare come mezzi singolarmente capaci di sodisfare ai suoi bisogni, mezzi creati per lui, coi quali egli stà in rapporto di superiorità utile. Da che consegue la facoltà e la potenza di appropriarsele, di aggiungerle a sè, per volontà suprema, quindi per necessità vera e propria di *mezzo* a fine. D' onde le potenze libere o i diritti di operare sulle cose, individualizzati e determinati nella loro somma, nel diritto di *avere* o di *proprietà*.

Il diritto di proprietà è necessario: dunque esso esiste perchè esiste ciò che è necessario di vera e propria necessità; e la esistenza dell' uomo nello stato di Essere che opera con arte e compie il dovere rende *necessaria* l' esistenza del diritto di *avere* e di *fare*, senza di che il dovere non può essere compiuto, e conseguentemente non possono verificarsi le condizioni della vita morale. (Prof. Federigo del Rosso. *Opera citata. — Introduz. al Diritto naturale privato. Sez.* 1. e 6.)

(18) Infra i cittadineschi mali (dice *Palmieri*), è ancora miserrima ed abondantemente dannosa l' ardente invidia; questa dissecca e consuma in privato e in pubblico qualunque bene civile, e alle volte è sì grave furore, che consente alle avversità proprie per vedere la infamia e i danni di chi gli è in odio. Da questa sono annullati gli ottimi consigli, per torre l' onore di chi ne è stato autore; infatti

..... Invidia armata
Di calunnie e di fraudi, il loco primo
A chi s' aspetta, niega .....

I fatti egregi e singolari spesse volte sono con pubblico danno per invidia impediti per torre la gloria di chi conduce e dà effetto a quelli.

Guardati dal confondere, prosegue il *Descuret*, l' emulazione e l' invidia. L' emulazione sentimento lodevole, ha luogo nei cuori generosi per nobili sforzi, l' invidia passione vile, nasce nelle anime deboli e malvagie e agisce sempre con mezzi offensivi.... I pagani avean l' ara dell' emulazione a lato di quella della gloria; mentre l' invidia sembrava loro sì odiosa e turpe che ne avean fatto una furia infernale.

(19) Se l' anima tua è ambiziosa d' onori, se l' orecchio tuo

si compiace delle lodi, alzati dalla polvere di cui composto siei, e solleva i tuoi desiderj a qualche cosa che di pregio sia degna.

La quercia che spande i rami verso il cielo non fu che una piccola ghianda nelle viscere della terra.

Sforzati di essere sollecito nel tuo impiego, qualunque siasi, e non permettere che alcuno ti superi nel bene operare. Procura di migliorare i tuoi talenti senza invidia de' meriti altrui.

Sdegna anche di deprimere il tuo competitore per mezzi disonesti ed indegni: Studia solo di distinguerti da lui col superarlo nelle virtù. E così se non potrai guadagnar la contesa ne uscirai almen con onore.

Per una virtuosa èmulazione lo spirito dell' uomo si ingrandisce, e va anelante dietro alla fama, e come un brioso destriero si rallegra che animato dal premio si affretta nel corso.

È come la palma che a dispetto di qualunque ostacolo vie più si inalza. È come l' Aquila che sen vola suso verso il firmamento de' cieli fissando gli occhi nelle bellezze del sole. (Chesterfield. *Economia della Vita Umana. Traduzione di* Luigi Guidelli).

L' Emulazione domina un campo vasto ed immenso; dove appare scintilla di gloria, ivi lampeggia. Penetra nell' officina dello scultore e crea Canova; scalda la tavolozza del pittore e sorge Appiani; siede pensosa nel gabinetto del Filosofo e scrivono Filangieri e Beccaria; passeggia pei verdi e cheti recessi col poeta, e s' odono Cesarotti e Monti; tripudia ed esulta fin fra l' orrore ed il sangue delle battaglie, e la fama annuncia Marengo. (Mabil Cav. Luigi. *Discorso sulla Emulazione*).

(20) Tutto l' amore di noi medesimi si riduce a desiderare il nostro bene ed a sfuggire tutto ciò che è male. Ma il desiderare con un ardore eccessivo ed illimitato ciò che dipende dagli oggetti che sono fuori di noi, o non è giusto o è un' illusione. Il pretendere che tutte le cose servano inalterabilmente al nostro bene maggiore è un conoscer poco e la natura e l' indole delle cose medesime. Non tutti gli uomini con i quali abbiamo relazione, sono disposti ad amarci come sè stessi ed a procurarci quel bene, che per sè stessi desiderano. La sanità del corpo e tutti i mali fisici dipendono dall' autore della natura presso del

quale le malattie e la fame, la pestilenza e la guerra o sono un giustissimo gastigo dei delitti che si commettono, od un rimedio efficace per non commetterli. Ecco perchè i nostri desiderj, rapporto alle cose che ci circondano, devono essere e nel minor numero e della minima intensione. (BIANCHI. *Meditazioni di felicità pubblica e privata*).

(21) Quelle sensazioni di dolore e di piacere che si sveglian nell'animo all'immagine di un male o di un bene e sono accompagnate per legge di natura da certi moti corrispondenti nelle parti più intime del nostro corpo, acciocchè possano col loro mezzo infiggersi più addentro negli animi nostri, ed ivi conservarsi intatte più lungo tempo, quelle sensazioni, dice lo Stellini (*a*), soglionsi chiamare affetti. I quali varie forme rivestono, secondo che più o meno varia esser può la natura, la congiunzione, la distanza e la collocazione degli oggetti, che in qualche modo appartengono a noi. Poichè però di questi affetti, e i principali e i secondarj, non solo intromettonsi nei nostri giudizj, ma anzi li muovono e li promuovono, guida, com'essi sono, consiglieri ministri e satelliti ad un tempo; così importa che la Filosofia Morale procuri conoscerli e ne insegni la misura e il reggimento.

L'affetto, per il *Zantedeschi*, è il subitaneo e veemente movimento dell'animo e viene prodotto da tutto ciò che muove la volontà ed accresce il desiderio (*b*).

Gioberti dice che l'affetto nel senso specifico e più appropriato del vocabolo è antivenuto e accompagnato dalla cognizione e senza di essa non può aver luogo. *Ignoti nulla cupido*. È involontario e quindi non libero per sè stesso; ma siccome l'arbitrio, può assentirvi o ripugnarvi e quindi crescerlo o diminuirlo, soffocarlo e anche spegnerlo con l'andare del tempo, l'affetto è suscettivo per questo verso di morale imputazione, in quanto gode di una libertà, non sua propria ma partecipata dall'arbitrio, in cui solo risiede la facoltà elettiva.

A ben comprendere la natura dell'affetto, vuolsi conside-

(*a*) Lezioni di Filosofia Morale trad. da C. Predieni vol. 1: Cap. XI.

(*b*) Elementi di Filos. Morale Parte 1: Sez. 2.

rarlo nelle sue attinenze coll' attività radicale dell' animo umano. Dalla quale rampollano le varie potenze quasi rami e germogli dal tronco; e siccome qual forza sensitiva, essa produce la sensibilità interiore ed esteriore, e qual forza conoscitiva l' intuito e la riflessione, così come forza volitiva genera l' affetto e l' arbitrio, potenze gemelle che da un lato si rassomigliano e dall' altro son fra loro disformi. Le convenienze principali dell' arbitrio e dell' affetto sono le seguenti.

1. Sono due forze dell' animo, due forme delle sua attività radicale operanti come cause seconde. 2. Sono preceduti e rischiarati dal conoscimento, nè possono attuarsi senza il suo concorso. 3. Presuppongono un oggetto esteriore che si immedesima almeno in parte con quello della cognizione e si distingue per questo verso dal soggetto conoscente ed amante, come l' idea dallo spirito che l' apprende. 4. Mirano ad esso oggetto, come a loro termine benchè in modo diverso. 5. Importano un moto egressivo dell' anima verso l' oggetto e lo trasportano nella vita esteriore; onde l' uomo in virtù di queste due potenze entra nel campo dell' azione e della società. 6. Sono le due potenze madri della civiltà in universale, non potendosi separare dalla ragione che gl' illustra, e conferiscono, benchè dispari all' effettuazione del buono sulla terra. 7. Siccome l' uomo si ordina all' azione solamente con loro concorso, egli non potrebbe senza di essi ottenere il suo fine morale e sopramondano, nè cooperare al disegno e allo scopo supremo dell' universo. 8. Finalmente nello stato attuale sono potenze deboli ed inferme; onde nascono da un canto le affezioni disordinate che passioni si chiamano, e dall' altro la fiacchezza della facoltà deliberatrice ed elettiva.

Queste somiglianze sono accompagnate da differenze notabili. 1. L' arbitrio è libero, l' affetto fatale. 2. L' arbitrio è sempre buono in sè medesimo; laddove fra le affezioni dell' uomo attuale ve ne possono essere alcune cattive nella loro radice. 3. L' arbitrio è cagione efficente degli atti umani, l' affetto è cagione eccitante. . . . . . . 4. L' affetto è sempre più esteso dell' arbitrio, quanto all' oggetto della sua apprensione e tiene del generale, mentre l' arbitrio è particolarizzato e individuo. 5. L' af-

fetto precede l'arbitrio che senza di esso non può esercitarsi. 6. L'affetto e l'arbitrio insieme accozzati comunicano il loro nervo alle altre potenze e producono la gagliardia dell'animo umano, ma diversamente. L'affetto influisce nella sensibilità e nell'immaginativa e crea i grandi artefici e poeti; laddove dall'energia e tenacità dell'arbitrio massimamente dipendono la coltura dell'intelletto speculativo, l'acquisto della scienza e della virtù, le azioni ed imprese magnanime nella vita, morale e civile (*a*).

Da questo apparisca qual sia l'ufficio dell'affetto, e quale l'intenzione della natura nel dare all'uomo le affezioni, e quanta l'importanza di queste facoltà nella costituzione dell'universo.

Non credo ora inutile il presentare qui una *Classificazione degli Affetti* secondo l'opinione dello *Zantedeschi*.

L'affetto può essere morale ed immorale, e sì l'uno che l'altro *steuico* ed *astenico*, ossia *vigoroso e languido*. — L'affetto vigoroso morale chiamasi *entusiasmo* che rende l'uomo valente a mostrare la più grande attività ed i maggiori sforzi sollevandolo al di sopra di tutti i riguardi dell'amor proprio e di ogni altra cosa più cara, per raggiungere il vero e il bene morale come ne scrisse il Venosino:

Virtus, repulsae nescia sordidae,
Intaminatis fulget honoribus:
Nec sumit, aut ponit secures
Arbitrio popularis aurae.
Virtus, recludens immeritis mori
Coelum, negata tentat iter via;
Coetusque vulgares et udam
Spernit humum fugiente penna (*b*).

L'affetto vigoroso immorale dicesi *fanatismo*, ed è riposto

(*a*) Gioberti. Del *Buono*. Cap. 2. pag. 28.

(*b*) Orazio. Lib. III Ode 2.

A splendida virtù non macchia impura
Di sordido rifiuto il folgorante
Inviolato scintillar oscura

in una caparbietà ed in certi oscuri sentimenti che rigettano ogni governo della ragione e producono un cieco ed avventato operare.

Finalmente l'affetto inattivo consiste nel solo movimento di far nobili azioni senza che mai vi si metta mano e dicesi *visioneria;* o nel piacere di azioni immorali senza però che si abbia il coraggio di intraprenderle, e chiamasi *fantasticheria.*

Si noti che gli indicati affetti non di rado vanno uniti ad altri stati dell'anima, come sono l'*allegrezza*, la *speranza*, il *timore*, il *raccapriccio*, la *disperazione*, e simili, per cui ora riescono grati ed ora ingrati e sono sorgenti di squisiti piaceri o di affanni i più dolorosi (*a*).

Secondo lo Stellini gli affetti sono *moderati* e *immoderati* o *licenziosi*. « Quando son moderati, combattono per la virtù e molti soccorsi arrecano alla vita animale e sociale, e accrescendo l'attenzione, rafforzano e rinvigoriscono la ragione, amplificano la libertà e il vigor dell'animo incitandolo verso le cose ardue ed oneste, e sbrigando le difficoltà frapposte o dalla naturale inerzia dell'uomo, o da altri affetti a diverse cose rivolti. Gli affetti licenziosi, sfrenati e indocili (*le passioni*) si lanciano precipitosi e deviano; offendono l'integrità del corpo; offuscano la ragione; snervano l'animo, e accrescendo il dominio prepotente delle cose esterne scemano la libertà; violano infine ed attentano audaci e sfacciati ai sacri diritti della società, o vili od inerti gli abbandonano e consegnano in balia della cupidigia di chiunque. »

Nè la bipenne da la man tremante
O si lascia cader, o in pugno chiude
Al soffio popolar d'aura incostante.
Ad uom non degno di morir, virtude
Il ricusato altrui sentier del polo
Ardimentosa nel cimento schiude;
E le vulgari turbe, e l'imo suolo
Palustre gora, a lei di nausea obbietto,
Fugge sdegnosa con rapido volo.

Tradus. di Tomm. Gargallo.

(*a*) Zantedeschi. Elem. di Filos. Morale. Parte I Sez. II.

(22) Qui piacemi osservare con il medesimo Zantedeschi, che sebbene la passione si distingua dall'affetto, tuttavia non di rado si appalesa come affetto immorale e l'affetto immorale come passione; avvegnachè la passione quanto è più forte induce un dominio maggiore della sensualità, dalla quale sorgono subitanei e veementi movimenti; e per l'opposto l'affetto immorale pel replicato suo rinnovamento a poco a poco induce un difficil dominio della sensualità che infine giunge a signoreggiare la ragione.

(23) Come inchinasi, e si dice d'amarlo, verso un oggetto che s'ammira e per qualsivoglia modo ci conviene; così da ciò che ne sembri nocevole ed ingrato l'animo fugge e se ne irrita con un tal moto, che *Odio* si chiama (a). — L'odio mira a cacciare da noi come più sa lontano, e toglier via e distruggere ciò che par nuocere ai nostri comodi, scemare la nostra potenza, diminuire il nostro piacere. — Ben si può appropriare all'odio ciò che Menandro dice dell'invidia sorella e compagna di quello;

Vittima di sè stesso, e suo nemico
È l'invidioso; ognor tristo, inquieto
Il cor da sè si strugge e si divora.

L'uomo infatti dominato dall'odio, non sol dei suoi mali si cruccia, ma del bene che non può agli altri impedire; e come spesso non ha facoltà di arrecar danno, quand'ei vuole, all'oggetto aborrito, a sè lo arreca, fatto altrui e a sè medesimo dannoso e molesto.

Ma quanto è periglioso, prosegue lo *Stellini*, un simile affetto a chi ne abusi, altrettanto è utile, se meglio che la fantasia, la retta ragione assecondi. Se infatti non si potesse disviare da noi ciò che a noi s'attraversa e ci nuoce, si cadrebbe oppressi e vinti innanzi che pensar si potesse di difesa.

(24) I Latini hanno confusa l'invidia e la gelosia col vocabolo *invidia;* i Greci con quello di φηλοτυπία.

(a) Iacopo Stellini. — Lezioni di Filosofia Morale, tradotte da *C. Frediani.* Vol. I Cap. XI.

I moralisti si sono sforzati di distinguere queste due passioni, le quali molto spesso si confondono.

Charron, dice che l'*invidia* è sorella germana dell'odio; è un dispiacere del bene che altri posseggono, fortemente rode il cuore e volge il bene altrui a proprio danno. *Gelosia* è passione quasi affatto simile e per natura e per effetti, all'invidia; se non che per l'invidia tu consideri il bene, in quanto tocca ad un altro, mentre il desideri per te; e la gelosia risguarda un tuo bene a cui temi che un altro prenda parte (*a*).

La gelosia, secondo Cartesio, « *è una specie di timore che si riferisce al desio di conservare il possesso di un bene*; — L'invidia « *quel vizio che consiste in una perversità di natura per cui certi tali si accorano pel bene che vedon toccare ad altri.* »

La Rochefoucauld pretende che la gelosia sia in qualche modo giusta e ragionevole, imperciocchè tende a conservare un bene che ti appartiene, o che credi appartenerti.

La gelosia e l'invidia, dice il *Descuret* (*b*), passioni composte, vanno unite abitualmente coll'interesse, colla superbia, coll'ambizione, che danno vita ad esse; e coll'odio, che fanno nascere quando non si arrestano nel loro primo periodo.....

Non è cosa rara il vedere queste orribili passioni spingere al suicidio o all'omicidio gli infelici che ne son tocchi. Visitando l'infermeria della casa di detenzione di Poissy, continua il citato autore, trovai un fanciullo di dodici anni, il quale in un violento accesso di gelosia aveva strozzato una sorellina in culla cacciandole una candela in gola e riempiendole la bocca e le fosse nasali con cenere calda. Nel 1839 un giovane di sedici anni per lo stesso motivo avvelenò una sua sorellina di cinque settimane; finalmente nel 1840 tre suicidj ebbero per motivo la gelosia tra fratello e sorella, e due la rivalità di mestiero. (*Rendiconto gen. dell' amminist. della giustizia criminale in Francia.*)

(25) La parola passione, secondo la sua greca etimologia

(*a*) Charron. De la Sagesse. liv. 1.º chap. 28 e 29

(*b*) Vedi Descuret *Medicina delle passioni*. Raccomando caldamente agli studiosi quest'opera egregiamente ridotta italiana ed illustrata con sapienti annotazioni del chiarissimo Prof. Pie. Tarzini.

(πάθος) equivale a pena o almeno disposizione a ricevere emozioni più o meno vive, e a corrispondervi. Secondo Bergier ed altri filosofi, le *passioni*, sono così chiamate perchè l'uomo non le forma, ma le soffre, cioè va soggetto alla loro azione, è *passivo*. — I moralisti però discordano nella definizione di tal vocabolo (a).

Zenone definisce la passione « un turbamento di spirito contro natura, il quale fa deviare la ragione.

Galeno, dietro *Ipocrate* e *Platone*, considera le passioni come moti contro natura dell'anima sensitiva, e li fa derivare da un desiderio insaziabile.

Cartesio le considera come moti prodotti dagli spiriti vitali emanati dalla glandula pineale (sede dell'anima, secondo lui), e che in varie guise agitano tutte le parti del corpo umano.

Per *Bossuet* ed altri moralisti cristiani, le passioni sono moti dell'anima, che modificata o dal piacere o dal dolore sentito o immaginato in un oggetto lo segue o se ne allontana.

Alcuni moralisti hanno confuso *affetti* e *passioni*: i più hanno lasciato il vocabolo *affetto* a' sentimenti in qualche modo passivi come la tristezza, la malinconia, la paura; ed han chiamato *passioni* solo i sentimenti attivissimi come l'amore, l'odio, l'ira, l'ambizione.

Lomonaco dice che le passioni si possono rapportare alla classe delle sensazioni, giacchè sono sentimenti forti ed energici che commuovono l'intiera macchina animale, o per parlare con maggiore esattezza, — *sono moti impetuosi che prodotti dall'urto degli oggetti esterni, ingombrano la vitalità e principalmente il sistema dei fluidi, la cui circolazione accelerano o ritardano.*

Lo *Zantedeschi* definisce la passione; « un'inclinazione immorale prodotta da più atti immorali. »

Tal discrepanza tra gli scrittori sul significato del vocabolo passione deriva dall'essere la sua etimologia di un senso troppo vago e illimitato. Per togliere simile confusione bisogna ristringere il significato del vocabolo e determinare il senso che deve

(a) Descuret. *Opera citata.*

avere. Altrimenti chi dirà le passioni essere buone, chi sosterrà esser cattive, chi nè buone nè cattive.

Secondo il *Descuret* le passioni, sono *bisogni sregolati* che in generale cominciano col sedurci e terminano con divenire nostri tiranni.

(26) Fra i delirii della Stoica filosofia uno è stato quello, che l'uomo per giungere al suo più alto perfezionamento del suo essere, debba *sradicare* dall'animo tutte le passioni, quasi che fosse un'impresa possibile e non fosse lo stesso che distruggere la natura umana. I filosofi Peripateci al contrario, fra i quali principalmente Aristotele, predicarono la necessità di *reggere* le passioni. — Per ben reggerle e governarle bisogna (dice il Descuret) *prevenirle*.

Per prevenir le passioni o arrestarne l'effervescenza bisogna primieramente conoscer le cause che le producono e le circostanze che favoriscono il loro sviluppo. Così, devi studiare l'influsso esercitato sopra esse dalle diverse età, dal sesso, dai climi, dalla temperatura e dalle stagioni, dal cibo, dall'eredità, dall'allattamento, dai temperamenti o costituzioni, dalle malattie, dalle gravidanze, dalla posizione sociale, dalle professioni, dall'abitudine e dall'esempio, dal gran mondo, dalla solitudine, dalla vita campestre, dagli spettacoli e dai romanzi, dall'irreligione, e dalle diverse forme di governo, e finalmente dall'immaginazione,

Fra queste cause alcune sono soggette all'imperio della volontà e le dobbiamo toglier di mezzo; e le altre hanno un'esistenza indipendente dalla nostra volontà e dobbiamo studiarci di modificare la loro azione.

Queste cause la conoscenza delle quali è così utile al magistrato, al sacerdote, al legislatore come al medico, non possono mai di qualunque natura esse sieno, impedirci di inveir contro il vizio ed ammirare la virtù; debbono solamente farci adottare per base dei nostri giudizj la seguente massima affatto cristiana: *severità per sè, indulgenza per gli altri* (a).

(a) *Descuret*. Op. citata. — Riassunto p. 472.

(27) Vediamo ora le principali divisioni delle passioni.

Secondo gli *stoici* le passioni derivano dall' *opinione* di due beni o di due mali; lo che forma quattro passioni primitive; *desiderio* — *gioja* — *tristezza* — *paura*. — Queste venivano da loro suddivise in trentadue passioni secondarie.

Virgilio nel libro VI dell' Eneide, spiega in quattro parole la stessa divisione:

Hinc metuunt, cupiuntque, dolent, gaudentque (a).

Gli *Epicurei* le riducevano a tre; — *gioja* — *dolore* — *desiderio*.

I *Peripatetetici* del medio evo, dietro Aristotele le riducevano a sei classi.

1. Amore e odio.
2. Desiderio e avversione.
3. Speranza e disperazione.
4. Paura e audacia.
5. Ira.
6. Allegrezza e dolore.

S. Tommaso d'Aquino nella sua Somma Teologica ammette undici passioni; cioè, amore, odio, desiderio, avversione, gioja o diletto, dolore o tristezza, (riferite all' appetito concupiscibile), speranza, disperazione, paura, audacia, ira, (riferite all' appetito irascibile).

Dietro questa divisione *Bossuet* (*b*) è d' opinione con *S. Agostino* e con il *P. Senault* (*c*) che tutte le passioni possono ridursi ad una sola, l' *amore*.

Cartesio ha ammesso sei passioni primitive; Ammirazione, Amore, Odio, Desiderio, Gioja, Tristezza.

Alcuni psicologi hanno creduto di potere ammettere passioni *semplici* e *composte*, *fisiche e morali*.

(a) . . . . E quinci . . . . .
Avvien che tema e speme e duolo e gioia
Vivendo le conturba . . . .

Tradu. di A. Caro.

(b) De la Connaissance de Dieu et de soi-même.

(c) Dell' uso delle passioni.

I medici moderni considerando più l'influenza delle passioni sull'organismo, che la loro intima natura, le hanno distinte in *piacevoli e dolorose; violente; dolci e triste; persistenti e passeggiere; espansive ed oppressive; eccitanti o debilitanti ec.*

Gli Economisti considerandole nei rapporti che hanno con la prosperità pubblica, ammettono passioni *permesse e vietate*, oppure *virtuose, viziose* e *miste*.

Magendie le distingue in *Animali* e *Sociali*. — *Pinel* ammette Passioni *viscerali* e *cerebrali*. — Il *Marc* le divide in *innate, fattizie* o *acquisite*.

Secondo *Gall*, *Spurzheim* ed altri frenologi vi sarebbero altrettante passioni quante sono le facoltà primitive.

Il celebre utopista moderno, *Carlo Fourier*, distingue dodici passioni primitive che secondo il suo sistema fanno l'uomo socievole, lo stimolano alle belle opere, e dan vita a tutti i portenti dell'industria. Le prime cinque le chiama *sensitive*, e sono la *vista*, l'*udito*, il *gusto*, l'*odorato*, il *tatto*; altre quattro più spirituali, sono l'*amore*, l'*amicizia*, l'*ambizione*, il *famiglismo*; le tre ultime chiamate *distributive*, cioè la *cabalista* o spirito di partito, l'*alternante* o bisogno di varietà periodiche, e la *composita*, e questa crea l'entusiasmo o impeto cieco nei lavori, così detta, perchè nasce dall'unione di vari piaceri dei sensi e dello spirito (*a*).

Lo *Zantedeschi* deriva la classazione delle passioni dagli stessi appetiti da esso esposti nella Psicologia; i quali appetiti o non coltivati o malamente diretti dalla nostra volontà, danno origine alle seguenti passioni.

1° Dall'*appetito animale*, come stimolo alla riproduzione, suol figliarsi la *voluttà*, e come eccitamento alla propria conservazione, l'***amor passionato della vita***, ed a quei mezzi che sono diretti alla stessa, ossia l'***intemperanza***; per converso il ***tedio della vita*** e la non curanza dei mezzi che sono ordinati al suo conservamento.

2° Dall'***appetito intellettuale*** risguardato come desiderio del sapere, la passione della *novità*, e l'*aborrimento del vero*;

(*a*) Vedi Descuret. opera citata.

come desiderio di socialità la passione di *piacere altrui*, di *imitare*, d'*abbigliarsi*, del *giuoco*, e per l'opposto la *misantropia;* come desiderio di stima, la *superbia*, l'*ambizione*, l'*orgoglio* e l'*invilimento della propria natural dignità;* come desiderio del potere, la passione dell' *ingrandimento*, l'*avarizia*, *la passione della conquista e della distruzione;* come desiderio di superiorità, l'*odio*, l'*invidia* da cui si derivano le passioni del *biasimare*, del *vituperare*, del *vendicarsi*.

3° Dall'*appetito razionale*, la *superstizione*, il *fanatismo*, e l'*irreligiosità* (a).

Ecco finalmente l'opinione del *Descuret* (b). Come i bisogni e i doveri, le passioni posson dividersi, in *passioni animalesche*, *passioni sociali*, *passioni intellettuali*.

Le *animalesche* limitate nei loro desiderj, e del pari che i bisogni d'onde derivano, soggette a una specie di periodo, abbracciano l'*ubriachezza*, la *ghiottornia*, l'*ira*, la *paura*, la *pigrizia*, il *libertinaggio*.

Fra le passioni *sociali*, i di cui desiderj sono quasi sempre continui e insaziabili, si può collocare l'*amore*, la *superbia* e la *vanità*, l'*ambizione*, l'*invidia* e la *gelosia*, l'*avarizia* e la *passione del giuoco*.

Fra le passioni *intellettuali* debbono mettersi, la *mania dello studiare*, della *musica*, dell'*ordine*, delle *collezioni*, come pure il *fanatismo artistico*, *politico* e *religioso*.

(28) Nell'esempio qui recato dall'autore non vi ha soltanto il senso morale di pochi individui che condanni la ingiustizia del monopolio; havvi fortunatamente anche la scienza economica che dimostra, il *vero interesse* delle nazioni trovarsi soltanto nella libera concorrenza. L'Inghilterra ha inteso finalmente la verità di questo principio e lo ha voluto attuare nelle ultime sue riforme. —

Abbenchè questo non sia il luogo opportuno, ciò nondimeno piacemi esporre qui alcune idee sopra la dottrina del senso morale opposta al principio dell'utile, e dell'utile bene inteso,

(a) Zantedeschi. Elem. di Filos. Morale pag. 109.
(b) *Vedi* Opera citata p. 473.

sebbene una tal dottrina addimandasse più presto che una nota, lungo ragionamento. — La teoria di Elvezio fu già discussa e vittoriosamente combattuta. Rinacque modificata, e detta dell' utile o interesse bene inteso. Ebbe oppugnatori, e fu vinta; ma non sì, che ella poi in mille guise trasformata non venisse ad informare gran parte dell' umana società. Si potrebbe affermare che la teoria del senso morale non è sufficiente a ottener ragione della sua rivale, quella cioè che fa capo all' utile bene inteso. A vincere in questa prova è mestieri di una dottrina che tragga suo principio non da una modificazione dell' uomo, ma da un principio superiore all' uomo, immutabile, eterno. Ma, come dico, troppo lunga sarebbe la bisogna, nè una nota è luogo da ciò. Onde staremo contenti all' osservare, che ammessa anche per ottima la dottrina del senso morale, non accade quello che in questo luogo l' autore afferma. Il senso morale delle moltitudini e delle nazioni (per parlare il linguaggio dell' autore) può essere sufficiente tutto al più a giudicar dirittamente i fatti semplici, non già i fatti complessi. Le moltitudini sentiranno e giudicheranno scellerato chi ruba, sebbene la cosa rubata ridondi in prò di esse moltitudini; ma non mai giudicheranno scellerato od inumano un monopolio che le arricchisce a detrimento di altre moltitudini, dalle quali sono separate e per lingua e politica convivenza e spesso anche per religione. — In questo caso ogni popolo crede di poter legittimamente fare il suo interesse senza guardare più oltre; e tanto più facilmente e fermamente lo crede, quanto, qualunque sia il sistema economico che regge le bisogne di quel popolo, questo sistema è appunto seguito e praticato, perchè il pensare del più delle genti non si differenzia dalla natura e qualità di quello. Quando l' opinione stà contro un fatto sociale qualunque, questo fatto o bisogna che cessi o si modifichi. Ma questa opinione non è da principio generale. Essa comincia dall' essere individuale, e va di mano in mano crescendo finchè sia venuta presso che universale. A questo punto tutt' al più si può dire, che il sentimento morale sparso in una nazione, farà giusto giudizio non pur dei fatti semplici, ma sì ancora dei fatti complessi.

(29) Io sò che l' interesse è l' anima del nostro amor pro-

prio . . . . Un interesse di piacere fa nascere le amicizie galanti. L'interesse di ambizione produce le amicizie politiche. L'interesse di orgoglio ci induce ad aspirare alle amicizie illustri. L'interesse di avarizia ci fa amare gli amici doviziosi e potenti. Insomma l'interesse delle nostre passioni ci fa amare tutto ciò che serve al loro pascolo e progresso. Ma la voluttà, l'ambizione l'orgoglio, l'avarizia e le altre nostre passioni non sono interessi degni dell'uomo dabbene ragionevole e onesto. Anche il nostro interesse deve essere regolato da ragione e dalla giustizia. Siano pur molti i nostri bisogni, e perciò nascano pure nel nostro cuore molte affezioni. Tocca perciò alla ragione a conoscerne e a governarne l'indole e la natura. Non è lecito di amare ciò che non è conforme al giusto ed all'onesto. L'onestà e la giustizia devono dunque essere il nostro solo e vero interesse.

(30) Non sono da passarsi sotto silenzio gli esempj seguenti.

Marco Regolo preso dai Cartaginesi nella prima guerra che ebbero col popolo Romano fu mandato oratore a Roma per commutare i prigioni, e per la sola fede s'obbligò tornare, in caso che la permuta commessagli non venisse ad effetto (a). Regolo intendendo molti più giovani, gagliardi ed atti agli esercizii delle armi essere nelle mani dei Romani, venuto a Roma, quanto più seppe, confortò che permuta non si facesse, nè in alcun modo a' Cartaginesi si rendessero gli uomini che erano attissimi a guerra; poi, gravato dai parenti ed amici di non ritornare nelle mani de' nemici mai consentì, e piuttosto volle a certissimo supplicio ritornare, che mancare del giuramento e promessa fede; la quale in tal caso osservata, ed a più altre virtù aggiunta il fanno nobilissimo e meritamente riputato. In tanto che il divino *Agostino* nel libro *della Città di Dio*, scrive di lui queste parole: « *Infra tutti gli uomini laudabili ed ornati di nobili e splendide virtù niuno n' hanno i Romani migliore che Marco Regolo: il quale per alcuna felicità mai non si corruppe ed in somma vittoria rimase poverissimo, nè poi la infelicità il mosse, quando a tante pene ritornò sicurissimo.* »

(a) Palmieri Trattato della vita civile.

Allorchè nel 1256 i Fiorentini uniti ai Lucchesi ebbero disfatto i Pisani nella Val di Serchio, fra i patti convenuti vi fu quello che il castello del Mutrone venisse in potere dei vincitori i quali aveano già determinato di disfarlo. I Pisani temendo che i Fiorentini assegnassero il castello ai Lucchesi per riparare a questo, si mandarono (dice *Giov. Villani*) (a) « incontanente in Firenze uno segreto e discreto cittadino con danari assai, il quale, trovando in Firenze il più grande anziano e possente in popolo e in comune (era *Aldobrandino Ottobuoni*), segretamente gli fece parlare a uno suo amico, profferendogli di dare quattromila fiorini d'oro e più se ne volesse, e egli adoperasse che il Mutrone si disfacesse (*piuttosto che lo avessero i Lucchesi*). Il buon anziano Aldobrandino, udendo la promessa, non fece come cupido o avaro, ma come leale e virtuoso cittadino, e avvisandosi che il consiglio preso il dì innanzi, per lui e per gli altri anziani di disfare il Mutrone era al piacere dei Pisani, e potea esser danno de' Fiorentini e de' Lucchesi, si tornò al consiglio senza scoprire la promessa che gli era stata fatta e consigliò per belle e utili ragioni il contrario, cioè che il Mutrone non si disfacesse; e così fu preso e stanziato. E nota lettore la virtù di tanto cittadino, che non essendo troppo ricco di avere, ebbe in se tanta continenza e sincerità per lo suo comune, che più non ebbe del tanto il buono romano *Fabrizio* del tesoro a lui profferto per gli Sanniti; e però ne parò degna cosa di fare di lui memoria, per dare buon esemplo a' nostri cittadini che sono e che saranno, d'essere leali al loro comune, e d'amare meglio memoria di fama di virtù, che la corruttibile pecunia. »

(31) Molti sono gloriosi perchè non solo l'avere, ma ancora gli esilj, il sangue, e la propria vita hanno sprezzato per salute comune della patria.

La pietà della patria condusse *Orazio Cocles*, nobilissimo cittadino Romano a sostenere in sul suo glorioso petto tutto l'esercito dei potenti nemici tanto che dietro a lui fosse tagliato il Sublicio ponte: desiderando piuttosto in mezzo delle taglienti

(a) *Cronica* di Giov. Villani Lib. VI. Cap. 62.

spade rimanere, che la sua città dalle strane genti miserabilmente occupata vedere (a).

Curio con audace animo nella divoratrice voragine a certissima morte si gittò sperando per questo dover dar salute al popolo Romano, secondo s'era da' loro Iddii pubblicato.

Genezio, onoratissimo romano essendo fuori di Roma gli fu dagli Iddii miracolosamente rivelato che ritornando a Roma gli sarebbe dato l'impero della città; il buon cittadino elesse mai a Roma ritornare, acciocchè non gli fosse sottomessa la città propria, nella quale conosceva la gloria d'ogni altra Repubblica.

Numa Pompilio, essendo chiamato rè de' Romani mai acconsentì pigliare il dominio se prima di lui non erano consigliati gli oracoli, acciocchè per errore degli uomini non si eleggesse rè che fosse inutile al popolo.

Codro ateniese, avendo per risposta da Apollo che nella sua morte era la vittoria e salute degli eserciti della patria, sconosciuto si fece da' nemici uccidere per lasciare la vittoria a' suoi.

Nella città nostra (Firenze), dice *Palmieri*, fra' gloriosi dura la fama di Vieri de' Cerchi; il quale essendo in Campaldino cavaliere negli eserciti fiorentini, ed avendo a petto i nemici potenti e per divisione di parte crudelissimi, erano i nostri in tanto timore, che non si trovava chi nelle prime squadre volesse offendere, nè anche a l'empito de' nimici resistere: il degno cittadino posponendo sè e le sue cose alla salute pubblica, chiamò il proprio figliuolo ed un suo nipote, e gridando che chi voleva la salute della patria il seguisse insieme con loro, corse nel mezzo di più moltiplicati nemici quasi a certissima morte; dove seguito da molti che per vergogna diventarono fortissimi, ottenne una singolare ed onorata vittoria, in gloria e trionfo del popolo fiorentino.

(32) Se la necessità stringesse si debbe sempre la morte eleggere innanzi al vituperio ed alla misera servitù (a). Nell' andare a' pericoli, cautamente debb' essere considerato se eglino

(a) Palmieri. Op. citata.

(b) Ibid.

sono universali della Repubblica, o particolari di chi si sottomette a quelli. Chi abbandonasse l'universale utilità per torre via il particolare pericolo merita pena e odio pubblico.

Sia ciascuno pronto a' disagi particolari, e sottomettasi ad ogni pericolo proprio, quando conosce doverne seguir bene comune ed universale utilità della sua repubblica. Quando conoscesse il pericolo del danno pubblico, in niun modo si sottometta ad esso, se non costretto, non ostante che particolare utilità gli venisse certissima. L'onore, l'utilità e la gloria pubblica, non debbe mai essere posposta per privati comodi, nè mai sarà utile quello che giovando a pochi, nuocerà all'universale corpo della città.

(33) Il sentimento del dovere è luce, che ammaestra l'uomo a distinguere quanto veramente gli giova...... (a)

Nulla da prima apparisce tanto contrario all'amore del bene quanto l'amore di sè; l'uno avido di arricchirsi e però inclinato a sottrarre; l'altro affannato a spogliarsi per sodisfare al suo zelo. Da quest'apparente contradizione nacquero gli errori di quei filosofi, i quali reputarono potere riferire al principio della personalità le cause delle azioni umane, e degli altri i quali crederono essere necessario lo intiero sacrifizio di ogni personalità all'idea della perfezione. Da questo contrasto, trasportato alla pratica, derivarono gli errori dell'interesse e le esagerazioni dello zelo, che mancò allo scopo, perchè lo trapassava.

L'amore del bene non distrugge l'amore di sè; lo tramuta, lo illumina. L'uomo, rischiarato a sè stesso dalla luce del dovere, si vede sotto una forma nuova ed inaspettata. Il sentimento morale a guisa di rivelazione dimostra a ciascheduno di noi, nel suo proprio individuo, un deposito sacro, del quale la Provvidenza a lui stesso confidava la cura: egli termina di essere suo proprio schiavo ma non diventa straniero a sè stesso e molto meno nemico. La virtù, approvando, dirigendo, e limitando il cieco istinto della personalità gli trasmette e gli partecipa motivi giusti e limitati; lo solleva fino a lei; e in certo modo ella

(a) Vedi Degerando. *Perfezionamento Morale*. Libro II Sez. 1 Cap. 1.

si congiunge ai concetti del Creatore nella cura per una delle sue più nobili opere.

(31) Il Dottor *Francesco Hutcheson* Irlandese si propose di provare che l'uomo è dotato di un *senso morale*. Egli appellava con questo nome (*a*) una facoltà della nostra anima di discernere prontamente in certi casi il bene e il male morale per una sorta di sensazione e per gusto indipendente dal *raziocinio* o dalla *riflessione*.

Gli altri moralisti lo appellarono *istinto morale* (ed altri *sesto senso*) il quale è come dicono essi un'inclinazione o tendenza naturale che ci porta ad approvare certe cose come buone e lodevoli, ed a condannarne certe altre come malvagie e biasimevoli indipendentemente da ogni riflessione. Fra questi sentimenti viene annoverata la compassione ai mali altrui, la gratitudine ai beneficj, la benevolenza sociale, l'indignazione all'ingiuria o al racconto di un'iniquità commessa contro un nostro simile.

L'*origine* di questo sentimento si attribuisce a Dio che ha costituiti gli uomini in questa guisa, e che ha voluto che la nostra natura fosse tale, e che noi fossimo affetti in questa maniera dalla differenza del bene e del male morale, come lo siamo dalla differenza del bene e del male fisico.

La ragione poi ossia il *fine* per cui Dio fornì l'uomo di questa specie di Istinto comune; si è ch'egli si determinasse più fortemente e più prontamente in tutti quei casi nei quali la riflessione fosse troppo lenta; mentre i bisogni pressanti e indispensabili dimandavano che l'uomo fosse condotto per la via del sentimento il quale è sempre più vivo e più pronto del raziocinio.

Ecco in compendio la dottrina dei difensori del *senso* o dell'*istinto morale*, la quale ha avuto ed ha tuttavia seguaci, e venne esposta come vera anche in un libro del quale i dotti di una celebre nazione pretesero di fare un ampio deposito delle umane cognizioni e come il fior più scelto dei lumi del secolo (*b*).

(*a*) Vedi G. D. Romagnosi. — *Ricerche sulla validità dei giudicj del pubblico a discernere il vero dal falso.* Parte II Sez. II Cap. XIV.

(*b*) Vedi *Encyclopédie*, Art. *Sens moral.*

Shaftesbury, *Butler*, *Hume*, hanno professato egualmente questa dottrina, alla quale ciascuno di essi ha dato il carattere particolare del suo genio.

Jacobi e *Rousseau* senza adottare un' opinione perfettamente precisa, inclinano visibilmente al sistema del senso morale.

(35) È chiaro che ogni sistema di morale va soggetto a una triplice condizione; deve determinare il motore legittimo, il fine vero, e la regola universale di qualificazione delle azioni umane. La morale caratteristica di un' azione, il suo motore ed il suo fine, sono tre cose strettamente unite; la soluzione di ciascuna di queste questioni implica quella delle altre due. Se una di esse è falsa, false sono le altre.

Ammesso questo, la morale del sentimento non può somministrare che una regola di qualificazione arbitraria. Di più, questa regola sarà necessariamente priva di stabilità e di università. Infatti, il sentimento ha per propria caratteristica la *variabilità*, il *relativo*, *l' individuo*; ora, come un principio variabile potrebbe fornire una regola stabile, e un principio individuo e relativo una regola universale e assoluta? Certamente la sensibilità ha delle leggi, ma in sè stessa dipende dai tempi, dai luoghi, dai sessi, dai temperamenti e da mille circostanze variabili. La passione che mi signoreggia è quasi estrania ad una quantità dei miei simili; il clima sviluppa certe tendenze della natura umana per indebolirne alcune altre. Nella medesima persona, una stessa passione in un momento va soggetta a mille alternative di energia e di debolezza, a misura che variano le circostanze esteriori. Oggi queste verità sono ben conosciute. La filosofia della sensazione o del sentimento da gran tempo è stata condannata dallo stesso suo principio a non potere stabilir nulla di universale e d' assoluto, non tanto in morale che in metafisica (a).

(36) Il sistema di *Adamo Smith* ha per base un' analisi completa dei fenomeni della simpatia e dell' antipatia.

La simpatia in generale si può definire — *una tendenza naturale che ne guida a porci in armonia di impressioni con i*

(a) Em. Saisset. *Morale et Théodicée* Réfutation de la morale du sentiment.

nostri simili e generalmente con tutti gli esseri sensitivi. — Quando noi ci ritroviamo, dice *Jouffroy*, alla presenza di un uomo il quale visibilmente prova un certo sentimento o una passione, la nostra natura senza il soccorso della ragione e della volontà, tende a riprodurre in sè questo sentimento o questa passione: in altri termini, la nostra natura tende a porsi nella medesima disposizione sensibile dell'uomo da noi veduto. Questo fenomeno oscuro in certi casi è chiarissimo in altri; alla vista di una madre la figura della quale esprime un profondo affetto per il figlio che tiene sui ginocchi, non havvi spettatore il quale non senta nascere in sè un cominciamento a simile disposizione. Una tale osservazione può farsi in molte circostanze. Vi ha di più; questa inclinazione del nostro animo a porsi nella disposizione sensibile nella quale noi veggiamo altro individuo umano, noi la proviamo anche allorquando trattasi di esseri di altra specie purchè abbiano con noi alcuni rapporti e sieno in qualche modo animati. In generale tutte le volte che un fenomeno sensibile del quale noi siamo capaci accade in una natura qualunque, e in special modo in una natura simile alla nostra, vi ha nella nostra un'inclinazione a imitare e riprodurre questo fenomeno. Questa proprietà della natura umana è la simpatia (a).

(37) Ecco come vien confutata la teoria di Smith.

In primo luogo *A. Smith* altera, trasforma, invece di spiegare tutte le nozioni morali, le nozioni del bene e del male, del merito e del demerito, di rimorso e di sodisfazione, di disinteresse e di sacrifizio; — la nozione del bene e del male perchè a tutti è noto doversi spogliare delle proprie antipatie o simpatie invece di prenderle come misura, a voler giudicare con sicurezza di un'azione morale; la nozione del merito e del demerito perchè molte azioni moralmente buone o cattive non eccitano di loro natura nè gratitudine nè odio; di disinteresse e di sacrifizio, imperciocchè la simpatia, se è puramente istintiva esclude ogni idea di riflessione, e se è ragionata non può mancare di essere *egoista*.

(a) Jouffroy. *Cours de droit naturel;* leçon XVI.

In secondo luogo la regola data da Smith, per apprezzare le azioni umane è una regola equivoca, arbitraria, mancante di stabilità e di generalità (a).

(38) La simpatia ci fa comunicare direttamente con un ente che non è in noi, e che pur forma parte di noi! Potenza tenerissima e misteriosa la quale moltiplica all'infinito la nostra esistenza e sembra aver consigliato agli antichi sapienti l'ipotesi dell'anima universale! . . . . . Contemplate la santa alleanza dell'umanità che i beni e i mali accomuna, che sull'altrui destino si appassiona! Vedete questa dovizia del cuore, la quale può far sue le altrui gioje, scoprire le proprie partecipandole e godere dello stesso dolore versando e raccogliendo le celesti lacrime della pietà; dolcezza sconosciuta e sublime! Questo consiglio profondo della Provvidenza, la quale operò che nella simpatia concorresse l'interesse della personalità appunto fu così concepito, perchè aprisse le porte di bronzo dello amore di sè; il difficile passo dello amore di sè; all'amore altrui gradatamente apparecchiasse; la personalità seducesse, commovendola pel bene dei nostri simili, senza cessare di avvantaggiare sè stesso.

La simpatia nasce e si nutrisce dall'uguaglianza e dall'opposizione dei casi e dei caratteri. Conviene però che le uguaglianze e i contrasti si riuniscano in qualche modo tra loro. L'individuo rimarrebbe ghiacciato davanti una copia esatta di sè stesso o se più nulla trovasse di comune con lui . . . . . I contrasti atti a produrre simpatia, sono quelli che esprimono da una parte soverchio, difetto dall'altra, cioè esprimono un'invocazione reciproca alla generosità; prova bellissima ed evidente per dimostrare come la simpatia consista nell'istinto della generosità (b).

(39) Ho veduto una famiglia raccolta nel domestico santuario; la madre offriva a Dio i suoi figli; il padre li benediva: i giovanetti rendevano grazie al padre celeste di cui ben comprendevano la Provvidenza tutelare paragonandola coi terreni loro

(a) Vedi Saisset, *Morale et Théodicée* e Jouffroy *Cours de droit naturel* leçon. XVII.

(b) Degerando. Perf. morale.

genitori; bellissima adunque la religione, dacchè può render più vago ancora l'aspetto di una buona famiglia!

Ho veduto una folla confusa adunata nel tempio; tutte le anime stavano raccolte, tutti gli spiriti confusi in uno stesso pensiero; il concerto dei canti svelava quello dei cuori; il povero accanto del ricco, deposto l'astio, obliava le proprie sventure; la sua miseria concepiva l'opulente; la fratellanza primitiva, morta sulla scena del mondo davanti le distinzioni, si risvegliava libera e pura; tutti i cuori intendevano i propri destini; tutti vi si preparavano in un comune trionfo; tutti progredivano di pari passo; come l'umanità è allargata! quanti oscuri misterii chiariti! quante discordie soppresse! La terra intiera sembra insuperbirsi per la dignità nuova, che acquista la sua più nobile creatura mortale; il sistema intiero dell'universo è spiegato. Quindi tra tutti i culti del genere umano, quello che ottenne più durevole esito e universale, il solo che dal convincimento libero e individuale, abbia ricavato esistenza, la forza e il pregiudizio abbia vinto, è quello appunto che potè sodisfare ad un punto i bisogni e i voti della morale; quindi da questo carattere che lo distingue trassero i suoi primi difensori argomento di splendide difese. — (a)

(40) Troppo in lungo mi condurrebbe una nota ove io volessi dimostrare come la religione ispira le virtù pubbliche; credo più opportuno di raccomandare al giovane studioso la lettura del capitolo ultimo del *Perfezionamento morale* di Degorando, nel qual capitolo si *considera la religione come grande educazione dell'umanità.*

(41) Ateismo, *Atheismus*, da α priv. e Θεὸς, *thos*, Dio. Sistema di coloro che negano l'esistenza di Dio. Boyle ha dimandato se l'ateismo fosse un male maggiore dell'idolatria; e la riposta non è dubbia. Se vuolsi giudicare dagli effetti, l'*Ateismo* annulla e rende inutili tutte le virtù; è ancora distruttore di ogni società; l'*idolatria* al contrario lascia ancor luogo alle virtù ed impone un freno ai delitti.

I magistrati ateniesi cui s'apparteneva invigilare anche sulla

(a) Degerando. Perf. morale. Lib. 2. Sez. 3. Cap. VI.

religione, puniano, ed anche di pena capitale, chiunque avesse insegnato dottrine conducenti all'ateismo, o del pubblico culto insultator si fosse appalesato, o rivelati avesso i religiosi misterii.

Eschilo denunziato como rivelator di misterii, potè a fatica sottrarsi alla lapidazione di cui turba inferocita minacciavalo. Guai se non avesse provato che egli non era iniziato! Poco sarebbegli valso che il fratello Aminio per commuovere i giudici a pietà avesse denudate al lor cospetto le gloriose cicatrici che riportate avea alla battaglia di Salamina.

Diagora, accusato di aver negato l'esistenza degli Dei, si sottrasse con pronta fuga alla sentenza che avrebbelo colpito. Fu offerto un premio a chi morto o vivo lo desse in mano a' suoi giudici; e decreto di infamia contro di lui fu inciso sopra tavole di bronzo in pubblico luogo infisse.

Protagora, illustre sofista, per aver cominciato un suo libro con queste parole « *Non so se v' abbian Dei* » iscampò la morte fuggendo.

La fazione nemica di Pericle, non osando apertamente attaccarlo, fece cadere suoi primi colpi sull' ospite suo *Anassagora*, accusandolo d'empietà; e poco mancò che il più religioso e pio tra i filosofi del suo tempo, quasi ateo non fosse punito.

E *Socrate* per simil accusa non fu condannato a ber la cicuta? (a)

(42) *Stoicismo* da στοὰ portico. — Precetto fondamentale dello stoicismo era queste; « *agire conformemente alla natura* » Ma non intendeano gli stoici, dice il citato *Dandolo*, la natura corrotta dalle passioni, dai vizj, quale hannoscela fatta gli uomini con iscostarsi dagli eterni principj della morale, bensì quella a cui si studiavano di ricondurla, la vera, la divina natura, qualo dalle mani della sapienza creatrice era in remoti e più felici tempi uscita.

A compimento di questo breve articolo, e maggiore erudizione dei giovani studiosi indicherò dietro la scorta del Rosmini (b) i diversi *sistemi* intorno al *principio della morale* che il

(a) Vedi T. Dandolo *Studj sul secolo di Pericle.* Lib. 2.

(b) Vedi Rosmini — *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale.*

nostro autore appena rammenta. Questi sistemi si possono ridurre a tre classi principali;

CLASSE Ia SISTEMI *che negano apertamente l'esistenza della morale.*

CLASSE IIa SISTEMI *i quali sebbene non neghino l'esistenza della morale tuttavia la rendono impossibile*,

1. togliendo via la *verità* — SCETTICI

2. togliendo via o rendendo impossibile la *cognizione*: SENSISTI — SOGGETTIVISTI

3. togliendo via la *volontà* o la *libertà* umana: — FATALISTI — PREDESTINAZIONI — RAZIONALISTI — MORALI (COLLINS) — CALVINISTI e GIANSENISTI — e gli altri filosofi che tolgono all'uomo il potere di operare contro la verità conosciuta. (Non tutti questi impediscono ogni forma di moralità, ma tutti impediscono quella che consiste nel merito).

4. togliendo via o sformando l'*essere assoluto*: ATEI — IDOLATRI e in generale tutti quelli che non concepiscono Dio come essere assoluto e massimamente come essere morale (santo); PANTEISTI.

CLASSE IIIa SISTEMI MORALI: Questi si suddividono in altre due classi generali; cioè — *Sistemi Morali* SOGGETTIVI e *Sistemi Morali* OGGETTIVI.

SISTEMI MORALI SOGGETTIVI.

Questi si comprendono in due grandi categorie come segue.

A. SISTEMI MORALI SOGGETTIVI *che confondono l'ordine morale con qualche altro ordine di cose, cioè*

I. O con l'ordine della *natura* (morale posta nella massima attività naturale.) SPINOZA

II. O con l'ordine dell'*animalità*, e questi

1. o dissero, che la morale consisteva nel soddisfare *tutte* le tendenze animali,

2. o dissero che la morale consisteva nel sodisfare *alcune* speciali tendenze animali.

III. O con l'ordine della *Razionalità soggettiva* riponendo il morale

1. In *intellezzioni;* quindi

Morale riposta nella *scienza*

Morale riposta nella *prudenza* — SOCRATE

Morale riposta nelle *arti* o abilità di operare utilmente o dilettevolmente.

2. O in *affezioni intellettive* nelle quali la cognizione

(a) o è *inavvertita*

Morale posta nel seguitare affezioni o tendenze *individuali.*

Morale posta nel seguitare le affezioni o tendenze *benevole* e *sociali.* SENTIMENTALISTI.

(b) o è *avvertita e riflessa* (EGOISTI): *Calcolo dei Beni;* di questi moralisti

— Alcuni si limitano a dire che convien fare il *Calcolo dei Beni* senza dare le basi di questo calcolo.

— Altri pretendono di dare anche le *basi* di questo calcolo, fra i quali

1.) Alcuni non parlano che di calcolare de' *beni speciali* (sistemi EDONISTI)

a. Beni esterni, *Ricchezza* (MORALISTI ECONOMICI)

b. Beni interni all'uomo — *Sensazioni* — *Buona salute* — (MORALISTI MEDICI)

2.) Altri stabiliscono che il calcolo dee tendere a fare risultare da tutti i piaceri la *felicità* (Sistemi EUDEMONOLOGICI) e la felicità riposero.

(I) O in uno *stato* o *abito* dell'anima

1. Stato di assenza di *dolore*, quiete, tranquillità. — EPICURO

2. Stato fornito di certe perfezioni

(a. fermandosi alcuni a considerare delle perfezioni *speciali*; il *piacere* — la *potenza* — la *sapienza* — la *gloria* — la *grandezza.* (Renditi grande, renditi glorioso)

(b. altri il *complesso delle perfezioni* nella loro moltiplicità; — ARISTOTELE (Sistemi della *mediocrità*: la virtù stà nel mezzo)

(c. altri *l'unità della perfezione* umana (procaccia la tua perfezione) PLATONE (Sistema *riflesso* di Platone)

(II) O in atti varianti di *piacere* —

A. Esclusivi ad un genere solo

1. Felicità nei piaceri animali

2. Felicità nei piaceri intellettuali

3. Felicità nei piaceri morali

a. Beni conseguenti alla virtù. (Segui la virtù perchè ella è cagione di molti beni.)

b. La virtù è bene per sè stessa (Segui la virtù perchè nella virtù consiste il sommo bene.) STOICI

c. Felicità posta nella *contemplazione* della virtù. La virtù è pregevole per la sua bellezza. (Gusto di contemplare la bellezza della virtù.)

B. Misti variatamente di atti animali, intellettuali e (impropriamente detti) *Morali*

1. Calcolo ristretto

a. *Voluttà attuale.* ARISTIPPO. Morale posta nella felicità consistente in una voluttà attuale procacciata all'individuo co' mezzi *individuali.*

b. Morale posta nella *speranza* di una piena voluttà — ELPISTICI.

c. Morale posta nella *disperazione* di una piena voluttà; bene posto nella *morte;* EGÈSIAS

2. Calcolo esteso a' beni *sociali.* — UTILITARJ (BENTHAM.)

3. Calcolo esteso ai beni della *vita futura.*

B. SISTEMI MORALI SOGGETTIVI che *distinguono* l'ordine morale *dal* fisico, razionale e animale, *ma che tuttavia pongono l'ordine morale nel soggetto* (Imperativo morale soggettivo)

I. *Imperativo morale* qual facoltà propria,

1. Senso morale. — HUTCHESON.

2. Facoltà morali — REID — STEWART.

II. *Imperativo morale* qual proprietà di una facoltà già esistente nell'uomo,

a.) *Coscienza* imperante

1. Consapevolezza del bene e del male. (Ordine di riflessione troppo elevato.) ROUSSEAU.

2. Conscienza fattizia e moltiplice. (Complesso di volizioni originariamente utili ec. ec.) MACKINTOSCH.

b.) *Ragione imperante.* (Qui torna la classificazione dei sistemi razionali già descritta; ai quali ponendo in testa la *forza*

imperativa si cangiano nei sistemi appartenenti a questa rubrica.)

1. Ragione che impera con certezza. — VASQUEZ

2. Ragione solo probabile. (Ragione pratica) ACCADEMICI — ARCESILAO — PROBABILISTI

3. Ragione che impera con certezza soggettiva (Illusione trascendentale). — IDEALISTI — TRASCENDENTALI.

c.) *Volontà* libera imperante. — KANT

SISTEMI MORALI OGGETTIVI (*Imperativo morale oggettivo*)

I. *Autorità e volontà* di un legislatore (legge prima positiva)

1. Autorità divina — PRIMI PROTESTANTI

2. Autorità umana — LEGALISTI

a. Leggi politiche

b. Consuetudini nazionali

II. *Autorità e ragione oggettiva* associate. (Legge prima mista; ordine voluto da Dio.) MALEBRANCHE.

III. *Ragione oggettiva* sola

A. Principj formali *negativi* (che esprimono solo il *mezzo* di conoscere i *titoli* dell'obbligazione)

1. *Verità*; Segui il lume della ragione — Opera conformemente alla verità; — Realizza con le tue azioni il vero. — COUSIN.

2. *Idee.* Aderisci alle *idee* ossia alle essenze delle cose. PLATONISMO. — (Sistema *diretto* di Platone.)

3. *Veracità.* Sii verace nelle tue azioni. — WOLLASTON

B. Principj formali *positivi*

(I) che esprimono

1. il *mezzo* di conoscere i titoli, ed anche

2. i *titoli* stessi dell'obbligazione;

a.) Alcuni danno per titolo la *natura divina*

a. Similitudine con Dio. Imita Iddio. — REINHARD

b. Analogia con Dio, cioè coll'*officiosità morale* sussistente in Dio. — ERMEN — PINI

b.) Altri la *natura umana* (moralisti che ristringono la morale alle sole relazioni umane) considerata

1. In generale

2. Solo negli altri uomini

3. Solo in sè *stessi*. (Morale ridotta ai soli doveri verso sè stesso)

c.) Altri la *natura delle cose* in generale

I. Principio dell'ordine

1) Ordine nelle *azioni* del soggetto

a. Ordine delle azioni in generale. — Gerdil

b. Ordine delle azioni riposto nell'armonioso accordo fra la parte *sensitiva* e la *intellettiva* dell'uomo. — Poelitz

2.) Ordine di proprietà appartenente all'oggetto delle azioni. Dà a tutti il suo. — Oberraugh.

II. Principio de' *rapporti delle cose.* — Clarck

III. Principio de' *fini.* — Martini

(II) Principio che esprime

1. Il *mezzo* di conoscere i titoli dell'obbligazione

2. I titoli

3. L'applicazione del mezzo ai titoli, con la quale applicazione l'obbligazione morale vien posta in atto.

Riconoscimento pratico dell'essere secondo l'ordine suo. Sistema di Rosmini.

(43) Quella facoltà che tien luogo di lume nella nostra anima, si appella intendimento, e per rapporto alle azioni volontarie presenta alla volontà l'oggetto come in uno specchio, e le discuopre semplicemente la convenienza o disconvenienza, il bene o il male, che si vede dall'una e dall'altra parte in più oggetti differenti, decidendo ciò che bisogna fare o non fare, regola il tempo e il modo dell'azione, e determina in ultimo i mezzi più proprj per arrivare al fine che si è proposto. Ed un tal giudizio chiamasi universale, e speculativo piuttosto, come dicono, che pratico, perchè spesse fiate non è ricevuto dalla volontà, a cui appartiene l'acquistarsi o rigettare il giudizio dell' intelletto, nel che consiste l'azione . . . . . .

Servendoci l'intendimento di lume in tutte le nostre azioni, se egli non ci illuminasse bene, ci inganneremmo infallibilmente. Bisogna adunque porre per massima incontrastabile che, e nell'apprendere e nel giudicare abbia una rettitudine naturale, che non permette di cadere in errore in materia di cose morali,

purchè vi abbia la necessaria attenzione, ed usi ogni sufficiente ricerca. Certamente uno specchio di cristallo malfatto non può rimandare a noi se non sfignrate tutte le immagini degli oggetti che riceve; e allorchè la bile s'è sparsa sopra la lingua di qualcheduno, ella lo pone assolutamente in stato di mal giudicare dei sapori. Siccome allora ciò non dee imputarsi a colpa dell'occhio o della lingua, così non si potrebbe senza una somma ingiustizia renderci colpevoli delle nostre cattive azioni, se ciascuno non avesse la facoltà di discernere il bene dal male, qual discernimento è un dettame della retta ragione.

Dalla qual verità inferir si puote, non esservi alcuna persona per stupida che sia, che essendo pervenuta agli anni della discrezione, ed avendo l'uso della mente, non possa comprendere i principj generali della legge di ragione. Chi non dirà, purchè seriamente voglia riflettere, aversi una chiara idea della giustizia, qualora si costituisca in una volontà costante di dare a ciascheduno il suo; e dell'ingiustizia, in una violazione dell'altrui diritto? Di quanto piccola considerazione fa d'uopo per intendere, a Dio doversi l'amore il culto e la riverenza e perciò non potersi spergiurare nè proferire contro di esso parole ingiuriose. Nè usare è necessario una profonda meditazione per guardarsi da ciò che al prossimo esser possa di pregiudizio; basterà ricercare da sè stesso: se tali cose volesse, o volentieri soffrisse da altri a sè fatte. Finalmente chiarissimo si rende ad ognuno quel principio « *non doversi servire delle cose naturali contro il fine della natura, o per meglio dire dall' autore della natura inteso, e generalmente doversi conservare l'ordine naturale;* » onde da per sè ne viene con temperanza, con castità, in una parola con onestà doversi vivere. Non si nega però esservi delle genti, che per effetto di una profonda stupidità e negligenza inescusabile non abbiano pensato giammai a qualcheduno di questi principj, e che altri per decidere alla leggiera e precipitare i suoi giudizj sieno caduti in opinioni interamente erronee. Una cattiva educazione ancora, ed una ostinata assuefazione viziosa delle passioni sregolate oscurano di tal maniera il lume dello spirito che fanno mettere in dubbio la necessità dei doveri più certi, e forniscono di massime opposte alla legge di natura. Ma nè questa

ignoranza nè questi errori sono giammai invincibili nè sufficienti per impedire che legittimamente si imputino le azioni che fanno commettere. Le regole del Gius naturale sono così evidenti e per così dire sì profondamente impresse nella natura dell'uomo che si manifestano ai più ignoranti, e per comprenderle non è necessario un grand'ingegno nè molta penetrazione (*a*).

Se non vi fosse una real differenza tra il bene e il male, tra il giusto e l'ingiusto sarebbe forza confessare che nello stato di natura, prima di ogni convenzione un uomo avrebbe anche per capriccio potuto toglier la vita ad un altro senza alcun rimorso, e che un'azione così barbara sarebbe stata così buona e giusta come poteva esser quella di salvare la vita ad un innocente in pericolo. Bisognerebbe ancora conchiudere che il diritto del più forte e le più violenti passioni avrebbero superata ogni giustizia e ragione. Posto ciò, tutto sarebbe confusione, disordine guerra e morte.

È vero che riesce difficile per molti il fissare i limiti che dividono la virtù dal vizio; è vero che i saggi discordano tra loro nel decidere della giustizia ed ingiustizia di alcune cose; è vero che su di queste cose abbiamo leggi diametralmente opposte in diversi secoli e in diversi paesi. Ma benchè sia difficile lo stabilire con precisione i confini che separano il giusto dall'ingiusto, nulladimeno ciò non potrà mai dimostrare che tra il giusto e l'ingiusto non vi sia una differenza essenziale, e che essi non si distinguino come la luce e le tenebre. Un filosofo può cercare se il lusso sia o nò un bene per la nazione, e troveremo persino alcuni i quali pretendono persuaderci che il lusso abbia raddolciti i costumi degli uomini. Ma chi cercherà mai se sia giusto l'uccidere il primo che incontriamo per istrada; se sia ingiusto il mantenere la fede promessa? Chi potrà mai confondere Cicerone che perora in difesa della vita di Popilio con lo stesso Popilio che arma la mano sacrilega per recidere il capo al suo difensore? Codro si slancia coraggiosamente tra i nemici; vi si slancia anche Catilina; ma il primo sacrifica la vita per salvare la patria, l'altro per ridurla in schiavitù. Codro è un eroe, e

(*a*) Mons. Incontri. Trattato delle *Azioni Umane*. Part. 1.

Catilina un mostro. Benchè sia grande la diversità delle opinioni in tante altre cose, non vi è uomo però così privo di senno, il quale non giudichi subito della giustizia od ingiustizia delle questioni proposte.

Ogni uomo adunque è tenuto ad avere la più giusta idea del bene e del male morale, ed avendola avrà ancora la più giusta idea dei suoi doveri verso Dio, verso il prossimo, verso sè stesso. Se tutti gli uomini compissero i loro doveri, è certo che l'equità e la pace regnerebbero senza contradizione in tutto il mondo (a).

(44) Vi sono dei tragici che dipingono sempre felici i grandi scellerati; questi scrittori servono poco alla morale sebbene non facciano che esporre la istoria.

(45) I premi e le pene sono essenzialmente a far sentire le leggi del dovere, a renderne l'immagine più sensibile e viva. L'influenza loro riuscirà più utile ove si limitino a questa parte subordinata; e riuscirà tanto più funesta se il premio o la pena usurpi la parte del dovere. La moralità delle azioni umane è distrutta nel suo principio vitale, se comprendiamo l'idea del bene come un'azione ricompensata, quella del male come un'azione punita. Allora la sola personalità in tutta la sua bruttezza usurpa la sede della virtù in quelle cose pure che la virtù comanda. Non più bene nè male, nè merito nè demerito; cupidità di godere, paura di soffrire; e calcolo d'interesse e passioni, argomento di delitto dove l'interesse si nutre; non più differenza tra colui che pratica esternamente il bene e il colpevole. Non più morale, non più giustizia; ma bassa cupidigia in forme diverse accompagnata dal vile terrore e dalla avidità codarda.

Solo merita ricompensa colui il quale avrebbe nel modo stesso operato quando adempiendo un dovere, avesse raccolto la persecuzione; merita pena quegli che si astiene dal male per timor della pena e non condannò l'intenzione malevola in fondo del cuore.

Se l'uso della ricompensa e della pena si concepisce in modo da ricondurre lo spirito e il cuore alla conoscenza e al sentimento

(a) Vedi L. Bianchi *Opera citata*. Libr. III Cap. VI.

del dovere, potrà quest' uso convertirsi in favella robusta di salutevole insegnamento, e tanto più salutevole quanto più svelerà i motivi del dovere. Conseguirà il suo scopo, dove sia osservata un' esatta relazione tra il merito reale delle azioni e le pene, se la scelta di quelle corrisponda alle nozioni morali.

Il merito o il demerito nella giusta applicazione del premio o della pena, assumono forma sensibile che ne rende la nozione più profonda, la rimembranza più durevole. Spettatori di un delitto o di una bella azione, il moto naturale ci fa esprimere il voto di veder punire l' uno premiare l' altro; lo stesso moto ci riconduce dalla conseguenza al principio, dall' applicazione alla regola, se questo vincolo esista in sostanza e si mostri con evidenza. Questa favella grave e solenne, quantunque muta, destinata a frenare le passioni troppo deboli, conviene specialmente all' adolescenza morale dell' uomo, sebbene in quest' epoca possa essere meno bene compresa.

Ora il pensiero che dovrebbe guidare il maestro e il legislatore nel sistema delle ricompense e delle pene, deve del tutto assomigliarsi a quello che nella educazione di noi stessi ci guida al genere dei motivi i quali possono trarci a seconda dell' espettazione delle ricompense e delle pene; a noi spetta ravvisarle come una favella ad evitare l' errore che ce le farebbe scambiare come principj di deliberazione. A noi spetta cercarvi appoggio, non giogo. Questa verità è capace di grandi sviluppi; si offriranno spontanei a coloro che sanno meditare (a).

Qui credo opportuno di raccomandare ai giovani studiosi la lettura della celebre opera del nostro italiano filosofo ed economista *Melchiorre Gioja* intorno al *merito e alle ricompense* pubblicata nel 1818; argomento che appena era stato toccato di volo dall' italiano *Dragonetti* nel 1765, da *Diderot* in Francia, e nel 1811 dal britannico *Bentham*. Gioja sopra fondamenta appena gittate valse ad inalzare un maestoso edificio. Egli tracciò quel gran codice che in epoche di civiltà più matura potrà forse succedere a quello dei *Delitti e delle Pene*.

(a DEGERANDO *Perfez. morale* Lib. III Sez. I Cap. 6.

(46) Il Diritto e l'obbligazione in se finchè si considerano nella loro nozione astratta e ontologica sono cose semplici e immutabili. Quando si considerano nell'obietto su cui si esercitano acquistano modificazioni diverse e possono considerarsi di specie diverse e allora si vede (dice *Romagnosi*) che l'uomo è rivestito di cinque Proprietà Giuridiche, cioè: — Proprietà *Personale*, *Reale*, *Morale*, *Domestica*, *Politica o Civile*; quindi cinque specie di pene secondo che si attenta all'una o all'altra di queste proprietà; pene *Capitali*, *Afflittive*, *Infamanti*, *Pecuniarie*, *Interdicenti*.

(47) L'uomo conoscendo un ordine generale di cose, deve agire conformemente a quest'ordine universale e trattare i suoi simili come conviene alla loro natura che è un elemento dell'ordine sociale (*a*). Viola la legge del dovere chi viola quest'ordine morale e giustamente merita disprezzo e punizione morale.

E chi viola la legge del dovere stà male, dice un illustre Giureconsulto dei nostri giorni (*b*), perchè il rimorso del male lo seguita e gli uomini lo hanno a vile e si nemicano con lui perchè non vi hanno fiducia e ne hanno timore; e siccome egli non ama non può essere amato, e perchè cerca l'altrui non può assere ajutato o ben visto. Vi è sempre sproporzione tra i suoi bisogni nascenti e i mezzi del sodisfarli.

(48) La società è tanto necessaria all'uomo, come gli è necessaria la terra su cui posa, come gli è necessaria l'aria che respira. L'uomo è nato per la società; vi si è naturalmente conformato, vi si è adagiato perchè vi ha trovato il suo meglio. L'uomo vuol vivere in convivenza retta da civile governo perchè vuole avere la guarentigia del suo patrimonio Giuridico.

Se è diritto di ogni cittadino di avere la guarentigia del suo patrimonio giuridico è dovere dello stato accordargli questa protezione, dunque è diritto dello stato abolire le cause sovversive della salvezza. La *impunità* è una causa sovversiva dello stato;

(*a*) Quest'idea dell'ordine come vero motivo morale delle azioni dell'uomo è stata bene sviluppata da *Jouffroy* nel suo corso di Diritto naturale, che meglio si potrebbe dire un corso di Morale.

(*b*) Prof. Feder. Del Rosso — *Introd. al Diritto naturale.*

dunque la società deve con ogni mezzo allontanare la impunità; e quindi lo stato ha diritto di punire per l'utilità generale.

(49) La pena però è un male necessario, che per comando della legge si fa soffrire al malfattore, onde non torni a mal fare, e perchè alcuni cittadini mali intenzionati non lo imitino.

« Il fine delle pene non è di tormentare ed affliggere un essere sensibile, nè di disfare un delitto già commesso. Può egli in un corpo politico che ben lungi di agire per passione, è il tranquillo moderatore delle passioni particolari, può egli albergare questa inutile crudeltà, strumento del furore e del fanatismo, o dei deboli tiranni? Le strida di un infelice richiamano forse dal tempo, che non ritorna, le azioni già consumate? Il fine adunque non è altro, che d'impedire il reo dal far nuovi danni ai suoi cittadini e di rimuovere gli altri dal farne uguali. Quelle pene adunque e quel metodo di infliggerle deve esser prescelto, che serbata la proporzione, farà un'impressione più efficace e più durevole sugli animi degli uomini, e la meno tormentosa sul corpo del reo (a).

(50) Perchè la utilità della pena riposi sopra la giustizia vi deve essere una proporzione fra i delitti e le pene.

Non solamente è interesse comune che non si commettano delitti ma che siano più rari a proporzione del male che arrecano alla società. Dunque più forti debbono essere gli ostacoli che risospingono gli uomini dai delitti a misura che sono contrarj al ben pubblico ed a misura delle spinte che li portano ai delitti.

Se il piacere e il dolore sono i motori degli esseri sensibili; se tra i motivi che spingono gli uomini, anche alle più sublimi operazioni, furono destinati dall'invisibile legislatore il premio e la pena, dall'inesatta distribuzione di queste ne nascerà quella tanto meno osservata contradizione, quanto più comune, che le pene puniscano i delitti che hanno fatto nascere. Se una pena eguale è destinata a due delitti che disugualmente offendono la società, gli uomini non troveranno un più forte ostacolo per

(a) C. Beccaria. — *Dei Delitti e delle Pene*. § 15

commettere il maggior delitto, se con esso vi trovino unito un maggior vantaggio (*a*).

Chiunque vedrà stabilita la medesima pena di morte per esempio a chi uccide un fagiano ed a chi assassina un uomo, o falsifica uno scritto importante, non farà alcuna differenza tra questi delitti, distruggendosi in questa maniera i sentimenti morali, opera di molti secoli e di molto sangue, lentissimi e difficili a prodursi nell'animo umano, e per far nascere i quali, fu creduto necessario l'ajuto dei più sublimi motivi, e un tanto apparato di gravi formalità (*b*).

(51) L'uomo ha ragione e volontà. La ragione umana particella dell'eterna ragione di Dio, lo rende abile a distinguere il bene dal male. La volontà può indurlo a sfuggire il male e ad abbracciare il bene. Ora l'uomo fa sempre un torto gravissimo alla ragione, qualora per sua negligenza cade nell'errore e chiama il male bene, e lasciandosi volontariamente trasportare dall'impeto delle sue passioni, giunge a far cose che egli stesso sa esser contrarie all'ordine, al buon senso e al testimonio della propria coscienza. Questo è un pretendere di cambiar la natura delle cose. Questo è il più gran delitto che possa commettere una creatura. Questo è il più grande degli assurdi. Le azioni di un uomo che consideri le cose nella loro origine, saranno moralmente parlando conformi sempre alla ragione. Non può negarsi l'evidenza di un'assioma geometrico senza la taccia di una temerità o di un'ignoranza imperdonabile; così trattandosi di morale, non vi è cosa più assurda, più stravagante, più degna di

(*a*) In Inghilterra contiamo duecento maleficj ai quali è applicata la pena di morte; non solo ai delitti di perduellione o agli omicidj premeditati; ma basta entrare di giorno in casa altrui con effrazione onde commettere furto senza poi eseguirlo, o in tempo di notte rubando il valore equivalente a cinque lire sterline per essere sottoposti alla morte. In questo caso avviene che molti offesi si astengono dalla querela, perchè riconoscono troppo sproporzionato il gastigo al maleficio, e avviene che i giudici del fatto, i giurati, piuttosto violano il giuramento di giudicare secondo le circostanze del processo, che mettersi in contradizione con la loro coscienza. (*Nota del Trad.*)

(*b*) Beccaria. *Dei Delitti e delle Pene.* § 23. Ediz. di Firenze del 1821.

biasimo che l'ingannarsi per negligenza nella distinzione che passsa tra il bene e il male, e trasgredire volontariamente le regole della giustizia; il che non è altro che volere che le cose sieno quel che non sono nè ponno essere (*a*).

(52) Appena l'anima sente, prova tosto bene o male, piacere o dolore; e la continua esperienza ci insegna che l'anima non riceve indifferentemente modificazioni sì opposte; ella agisce, si sforza di ritenere il sentimento del piacere, o di respingere quello del dolore. Ci dice inoltre l'esperienza che quest'azione dell'anima non si limita a modificare l'anima stessa; accade infatti sovente che quest'anima è seguita da un movimento del cervello, il quale pure è seguito da un movimento dell'organo che si porta verso l'oggetto esteriore o che tende ad allontanarsene.

Noi abbiamo qui due serie di fatti in senso inverso;

1. azione dell'oggetto sull'organo, dell'organo sul cervello, e del cervello sull'anima;

2. azione o reazione dell'anima sul cervello: comunicazione del moto ricevuto dal cervello all'organo che fugge l'oggetto o che verso lui si dirige.

Gli organi esteriori dei sensi, il cervello e l'anima possono dunque e devono essere considerati in uno stato onnimamente contrario. Nel primo stato, l'organo ed il cervello ricevono il moto, e l'anima riceve la sensazione; l'impulso è dall'esterno all'interno, e l'anima è passiva. Nel secondo l'azione è dall'interno all'esterno, e l'anima è attiva. Il principio del moto è nell'anima che agisce sul cervello; il cervello muove l'organo, cerca di cogliere l'oggetto o di evitarlo.

Tutte le lingue, quelle dei popoli culti e quelle dei popoli barbari attestano tale verità. Dappertutto si *vede* e si *guarda*, si *ode* e si *ascolta*; si *sente un odore* e si *fiuta*; si *gusta* e si *assapora*; si *riceve l'impressione meccanica* dei corpi, e si *rimuovono*. Tutto l'uman genere sà dunque, e non può non sapere, esservi una differenza tra vedere e guardare, ascoltare e udire;

(*a*) Bianchi. Opera citata. Lib. III.

sà in altri termini, che noi siamo ora passivi ed ora attivi; e che l'anima è alternativamente passiva ed attiva.

Si consulti l'analogia, la più semplice analogia; l'occhio vede e guarda, l'anima patisce ed agisce.

Sensibilità, attività; ecco due attributi che l'esperienza ci sforza di riconoscere nell'anima. Mercè la sensibilità, l'anima è suscettibile di essere modificata; mercè l'attività, può da sè stessa modificarsi (*a*).

(53) All'atto che l'uomo per mezzo della ragione convenientemente educata percepisce la Divinità addimandaute una manifestazione di sè sempre maggiore, s'avvede di essere in possesso di una forza, per mezzo della quale può di proprio moto tendere alla perfezione, della quale Dio è l'eterno modello, e di giorno in giorno ingrandire su questa via passeggiera di prove per un migliore avvenire.

Questa forza chiamasi libertà educata o volontà con la quale è strettamente congiunto il libero arbitrio che mette in azione le potenze corporali sensitive ed intellettuali per un fine particolare che liberamente dalla volontà è stato prefisso, e però l'arbitrio è sempre volontà; ma non per lo contrario la volontà è sempro arbitrio. Che poi l'uomo sia dotato di questa forza per la quale può liberamente operare non ha che ad osservare sè stesso. Ed invero, onde avvengano in me alcune date sensazioni è necessaria l'azione degli oggetti sensibili sugli organi sensorii del proprio corpo: ora la coscienza mi avverte che posso esporre oppure togliere i miei sensi all'azione dei corpi esterni e quindi procurarmi o privarmi di alcune date sensazioni. Quando una moltitudine di sensazioni nasce nel nostro spirito, può avvenire o che alcune sieno più vive dello altre, o ehe tutte sieno uguali; nell'una e nell'altra supposizione, lo spiritò può esercitare la sua influenza sul grado delle sensazioni, rendendo più languide o le sensazioni le più vive, o quelle egualmente vive dell'altre; e ciò può eseguirlo dirigendo la propria attenzione ad altri oggetti. Allora che si diriga l'attenzione ad alcuni oggetti, la coscienza delle percezioni di questi si rende più viva della coscienza delle

(*a*) Laromiguière. *Lezioni di Filosofia* Lez. IV.

percezioni degli altri. Perchè l'anima allontana la sua attenzione da ciò che vi ha di difettoso nell'oggetto, e la dirige solamente a ciò che vi ha di bene: e così egli crea, secondo la bella espressione di Elvezio, delle rose senza spine.

Parimente quando noi vogliamo far cadere in dimenticanza certe cose, evitiamo di prestare attenzione a ciò con cui sono esse associate; quando per converso vogliamo facilmente ricordarci di alcune altre, rinnoviamo spesso l'attenzione alle percezioni con le quali sono esse collegate. Finalmente per tacere di tanti altri atti, sebbene il risultamento dei confronti sia necessaria, non si deriva dal nostro volere confrontare i concetti e le percezioni? (*a*)

(54) Se l'influenza della volontà nell'intelletto è un fatto, quella dell'intelletto nella volontà è un altro fatto..... La volontà sotto certi riguardi dipende dall'intelletto, e sotto certi altri riguardi influisce nell'intelletto. Diamone un esempio; voglio conoscere la fisica; prendo un libro che tratta di questa scienza, leggendolo mi accorgo che per ben conoscere la scienza fisica fa d'uopo avere una qualche conoscenza delle mattematiche pure; ciò mi determina a studiarle. Qui si vede ancora sensibilmente la vicendevole influenza della volontà nell'intelletto e dell'intelletto nella volontà (*b*).

Anche lo *Stellini* ha parlato a lungo degli ajuti reciproci tra la *volontà* e l'*intelletto.* Nel Cap. XXI del Lib. 1° esso così si esprime. Come i tempestosi e violenti affetti vanno dietro ai subiti oscuri confusi e spesso vani fantasmi dei sensi e della immaginazione; e dalle vie splendide del vero trascinano l'animo per luoghi difficili pieni di pericoli e di tenebre; così la *volontà* in stato tranquillo tien dietro di buon grado all'intelletto e quasi in cielo puro e sereno sì nell'amore che nella avversione prende per guida le idee chiare determinate e ordinate, e colla scorta della ragione vede aperto e chiaro; e quindi determina ove mirar debba, ove tendere, ciò che convenga appetire, ciò che schivare. Chè l'intelletto con questo soccorso di idee pronte, libere,

(*a*) Zantedeschi. *Filosofia morale.* Part. I § 8.

(*b*) Galluppi. *Elementi di Filosofia. Filosofia Morale* Cap. 1 e 2.

universali e ordinate potendo insieme paragonare le cose presenti e le disgiunte per largo intervallo di tempo e di luoghi, accompagnare la serie lunga e moltiplice delle cagioni e degli effetti, e riportar molte cose (quantunque diverse tra loro, separate o confuse insieme), appartatene le eterogenee, ad una sola che ne sia l'ultima; e le diverse somme di varii generi tra loro rapportare. Talchè potendo quindi riconoscere ciò che è più grande, più o meno solido, più vile o più eccellente, più o meno lungamente durevole, ne accade che ponderando, misurando, numerando e ragionando, facilmente può emetter sani e sicuri giudizj intorno alle cose.

E l'*intelletto* col soccorso del numero, della misura, del peso e del calcolo, col ricercare e assegnare un certo prezzo a ciaschedun oggetto dà al tempo stesso alla volontà i mezzi a coordinare i suoi desiderj in ragione del merito e dignità di un oggetto; e lasciate da banda le cose interposte, la dirige unicamente verso un solo il più grande e il migliore proposito. Allora la capacità dell'animo si accresce e si riempie in un medesimo punto mirabilmente, quando lo *intelletto* sa esaminare, e la *volontà* mettersi dietro a raggiungere libera e franca anche l'*infinito* ciò che a tutti è aperto e al modo istesso può esser posseduto da tutti. Perchè l'*intelletto* e la *volontà* hanno un egual forza e natura non circoscritta da alcun limite, non terminata da cosa veruna (a).

Plotino ancora, dice; — L'*intelletto* posto nel bene di nulla sente bisogno, esso è veramente perfetto e vive per la *volontà;* la quale è lo stesso *intelletto* ed ha il nome però di *volontà*, perchè ella è secondo l'*intelletto*. La *volontà* infatti desidera il bene; ma l'*intelletto* appunto nel bene è partecipe del vero. Ciò adunque che la *volontà* desidera, già l'*intelletto* possiede: e quando la *volontà* ha potuto concepirlo, diventa *intelletto* ella stessa (b).

Lo *Spinoza* parimente opina, che la *volontà* e l'*intelletto* sono una sola e medesima cosa.

(a) Stellini. *Lezioni di Filos. morale*. Ediz. citata.

(b) Plotino *Enneadi* ec. Enn. 6 lib. 8.

Piacemi aggiungere anche quello che lo Zantedeschi (a) dice intorno lo scambievole influsso della coscienza e della volontà.

« La coscienza morale apporta un' influenza benefica sulla nostra buona volontà, eccitandola con nobili e magnanimi sensi a proporsi in ogni sua azione l' ultima meta che è Dio; e per converso sparge sulla mala volontà i suoi rimorsi avvelenando ogni piacere che potesse mai l' uomo ritrarre dal suo mal fare.

La volontà poi se è buona rende la coscienza sempre più chiara a motivo del replicato percepimento dell' assoluto e del freno in cui tiene lo stimolo fisico, e tutte le facoltà operano più agevolmente e fortemente. La luce si diffonde, dice Degerando, sopra l' intelligenza; l' idee si distinguono e si classificano senza sforzo: di leggieri ci interroghiamo e rispondiamo; penetriamo nel fondo di noi stessi, rendendoci conto di quanto pensiamo e sentiamo, meglio ancora quel che vogliamo sappiamo, e con maniera più franca e decisa vogliamo (b).

Che se la volontà è cattiva, la coscienza sempre più s' oscura e scema di suo vigore per l' aumento della forza dello stimolo fisico, che è in opposizione allo stimolo morale, come l' inferno al cielo.

Questa influenza della buona e mala volontà sulla coscienza è comprovata luminosamente dalla esperienza. — Nel rigoglio della vita giovanile, osserva il Genovesi (c), quei pungoli della coscienza dei malvagi, ancorchè dilaceranti, vengono nondimeno ad essere in certo modo sopraffatti dalla quantità di azione e delle indefinite interne ed esterne occupazioni che si danno i cattivi. Ma come quest' azione viene a scemarsi e rallentarsi, quei rimorsi si accumulano, riprendono tutta la forza ed opprimono lo spirito. Di qui è che voi non troverete facilmente un facinoroso che fatto vecchio o cagionevole, non divenga pensieroso malinconico taciturno, e che non mostri in faccia le furie

(a) Zantedeschi. *Filosofia Morale.* Part. I § 9.

(b) Montaigne. — *Saggi.* Lib. IV — Cap. 5; e in prova arreca tre esempj di Scipione.

(c) *Diceosina* pag. 51.

vecchie e spietate che gli dilacerano l'anima, dovechè gli uomini dabbene e stati giusti e compassionevoli di altrui tanto più sono sodisfatti e tranquilli, quanto più il bollore delle passioni va raffreddandosi. »

(55) Moltissimi esempj potremmo citare di azioni generose eseguite spontaneamente senza deliberazione e senza esser guidate dall'interesse personale o materiale, ma solo da quell'interesse che è ispirato dall'amore della patria, della libertà, della religione. Leggasi Plutarco (*a*) e troveremo una quantità di esempj di coraggio disinteressato anche nelle femmine; egli cita delle donne Focesi, che prima di una battaglia in cui si trattava della distinzione della loro patria convengono di seppellirsi nelle fiamme se quella vada in sinistro; altre che in una battaglia vedendo fuggire i loro figli ed i mariti corrono incontro a loro, attraversan loro il passo, e gli forzano a ritornare alla vittoria o alla morte; molte altre che rendono da sè stesse la libertà alla patria, alcune che si espongono alla morte e si caricano di catene per salvar dalla prigione i loro sposi; finalmente cita le donne Golesi, che in una guerra civile si gettano fra le due armate, separano e riconciliano i combattenti e per questo mezzo meritano l'onore di essere ammesse alle pubbliche assemblee.

(56) Veggasi quello che è stato detto ampiamente alle Note 30 e 32. Vi potremmo aggiungere molti altri esempj; basti per noi il ricordare il celebre *Pietro Micca* e fra i Greci *Marco Bozzaris*.

(57) *Catone* con insuperabile franchezza d'animo elesse in Utica la morte innanzi che volesse vedere il vittorioso tiranno; onde sempre ne è stato celebrato con somma gloria da' sapientissimi ingegni, perchè avendo la natura attribuitogli incredibile gravità, la quale egli lungo tempo aveva con perpetua costanza osservata, e sempre con consiglio perseverato nel suo proposito, s'afferma in lui compiuta virtù, rifiutare la vita insieme con la perduta libertà.

(58) È certissimo avere Iddio proporzionata la natura di ciascheduna cosa al fine, per cui l'ha destinata.

(59) Ecco quel che dice Cicerone. »

(*a*) Plutarco. *Le azioni virtuose delle donne.*

« Quid est libertas? Potestas vivendi, ut velis. Quis igitur vivit, ut vult, nisi qui recta sequitur, qui gaudet officio, cui vivendi via considerata atque provisa est? qui legibus quidem non propter merum paret, sed eas sequitur, atque colit, quia id salutare maxime esse judicat; qui nihil dicit, nihil facit, nihil cogitat denique, nisi libenter, ac libere; cujus omnia consillia, resque omnes, quas gerit, ab ipso proficiscuntur, eodemque referuntur: nec est ulla res quae plus apud eum polleat, quam ipsius voluntas (a) atque judicium..... (b) CICERONE *Paradox. V.* 1.

(60) Ci reca somma meraviglia l'inganno nel quale è incorso Locke (c) discorrendo sulla natura della libertà. Egli comincia dal supporre che noi abbiamo il potere di disporre delle nostre idee, e di preferire una cosa ad un'altra. Poi riduce la libertà, nel potere eseguire quanto si volle, e nega la libertà del volere, dandone per prova, che l'uomo chiuso in una stanza o impedito dai membri non è libero.

(61) La scienza del bene che è pure per l'uomo la scienza del bene morale, la *Morale* cioè, abbraccia la vita dell'uomo in tutti i suoi periodi e in tutti i suoi rapporti. Tuttavia essa non prende nei suoi rapporti che una parte sola, ciò che l'uomo deve fare, ciò che è di suo dovere indirizzandosi sempre alla *libera volontà* alla *buona intenzione*; perchè i suoi doveri non si impongono nè si lasciano eseguire con la forza o la violenza che gli farebbe perdere tutto il pregio. Supponendo per esempio

(a) Qui bene si intende che significa una volontà rischiarata e scorta dalla ragione; perchè se la passione predomina non è più l'uomo che voglia ma bensì una cagione straniera all'uomo. Vedi anche la Tuscul. IV. 6.

(b) Che cosa è la libertà? Il potere di vivere a suo genio. Ora chi vive a suo genio se non quegli che opera rettamente, che adempie con piacere i suoi doveri, che dopo una matura riflessione si elesse uno stato? Che alle leggi obbedisce non per timore ma le osserva e rispetta, perchè conosce esser cosa di sommo vantaggio; che nè dice, nè fa, nè pensa, se non a suo genio e a suo talento; in ogni deliberazione e in ogni affare prende norma da sè stesso e sè stesso propone per fine; il quale più che da qualunque cosa resta appagato del proprio volere e giudizio?.....

(c) Vedi i *Saggio sopra l'umano intendimento.* Lib. XII Cap. II.

il dovere di riconoscenza adempito colla violenza, in questo caso egli è evidente che l'azione non avrebbe più alcun valore morale. Lo stesso è delle azioni che non sono fatte per dei motivi puri e disinteressati; esse possono produrre del bene, ma non vestono il carattere morale. Così quando un uomo assiste un infelice, non nella sola intenzione di far del bene, ma nella mira di ostentazione, quest'uomo opera al certo un bene rapporto all'infelice, ma siccome non agisce con disinteresse, la sua azione non è morale. La morale esige dunque da una parte la buona volontà l'assenza da ogni violenza; dall'altra, la purità dei motivi, il disinteresse (a).

Se l'uomo fosse irresistibilmente trascinato dalle sue passioni, se egli non avesse un contrappeso in sè per equilibrarlo e contenerle esso non sarebbe suscettibile di moralità.

(62) Sia pure quanto vuolsi grande l'utilità, nobiltà ed ampiezza di tutte le facoltà, nulla ostante sarebbe in certo qual modo imperfetta; nè desse potrebbero mai soppcrire ai bisogni e comodi dell'umana vita se mancasse all'animo la *libertà* la quale nasce con lui non solo a dargli forza e valore d'infrenare e ordinare le facoltà discordi, ma pur di destare e sostenere la propria attenzione nella ricerca del bene e del vero, nel determinare i proprj giudizj, e nel risolversi ad una qualche operazione. Che, infatti, sarebbevi mai di bello e particolare, se l'intelletto e la volontà, le prime facoltà dell'uomo, che quasi le diresti staccate dalla natura divina, fossero così ordinate che questa si fosse unicamente mossa dagli impulsi delle cose esteriori, e quello incapace di svegliare di per sè solo alcun pensiero, fosse altronde spinto a pensare solamente, quando vel provocassero gli oggetti posti al di fuori? Certo che il più delle volte accadrebbe all'animo di poter *volere e conoscere* pochissime cose, se gli toccasse dipendere da un altrui forza; se gli fosse tolta la libera facoltà, a nissuno vietata nè proibita, di presentare a sè stesso quelli oggetti che più gli conviene esaminare, di passare a suo talento dagli uni agli altri e arrestarsi su quelli che più gli aggradano e per quanto tempo gli occorre.

(a) Ahrens. *Filosofia del Diritto.* Parte Generale. Cad. I.

Una tale facoltà è tanto addentro insita alla natura dell'animo, che esso cessa di esistere, tolta quella.

Senza la libertà bisognerebbe supporre prefinita a ciascuno una cognizione delle cose le più utili alla vita sociale; a ciaschedunо sarebbe assegnato il suo posto, a uno sarebbe proposta alcuna cosa a fuggire e desiderare, ed un'altra a un altro, nè si saria potuto imporre a tutti una regola, una legge comune; onde cadrebbero svelte dai fondamenti la virtù civile e la scienza dei costumi. Se ciò che dicesi operar l'uomo è necessario, nè è da lui che ciò dipenda; è inutile proporgli altra cosa diversa da quella a cui un estraneo impulso lo spinge...... La legge doventerebbe un giuoco; inutilità i premi; ingiustizia le pene: perciocchè l'uomo per nissuna tema di male saprebbesi piegare e riporsi in via, ravvolto in una serie di cause e di eventi che lo trascina ad un termine *dedotto* da ciò che ordina la legge; che se poi ravvolgasi in un ordine di cause ond'è guidato ad un termine *stabilito* dalla legge, allora senza bisogno di alcun invito o ricompensa prosegue l'incominciato cammino: poichè si lascia trasportare da una serie di cose tra loro ordinate che non sa nè frangere nè abbandonare. Le quali turbando veramente tutta la vita, decsi pur confessare che l'animo è arbitro e signore di certi moti del corpo a lui compagno, di moltissime idee, e di qualsiasi deliberazione (*a*).

(63) Vi sono stati, è vero, in ogni tempo dei filosofi i quali hanno preteso che l'uomo non fosse libero perchè agiva a seconda di motivi i quali invece di essergli ispirati dalla sua riflessione, gli erano imposti dalla forza delle affezioni siano esteriori o interne. Ma quantunque l'uomo agisca sempre a norma dei motivi che consistono nell'oggetto che egli sollecita, ciò malgrado non è vero il dire che questi motivi gli sieno imposti con necessità dalle sensazioni che egli prova. La propria coscienza e l'esperienza dimostrano il contrario; perchè se le sole sensazioni determinassero l'uomo ad agire, delle sensazioni relativamente eguali in rapporto a tutta la forza del corpo d'un uomo dovrebbero produrre

(*a*) Vedi Stellini — Lezioni di *Filos. Morale* Lib. I Cap. XXII Trad. citata.

le medesime determinazioni della volontà. Ma in ogni tempo vi sono stati uomini che hanno potuto signoreggiare i loro dolori fisici a un grado tale da preferire la morte al dire una menzogna per salvarsi (a).

Certo che la libertà (soggiunge Dégérando) è degna dei voti universali, sorella della giustizia, origine di ogni perfezione, alimento di affetti generosi, privilegio santissimo dell'umana dignità! Ma sappiamo stimare giustamente quella libertà che vive in noi stessi, che nessuna potenza potrebbe rapirci, che vale a ristorarci di ogni altro bene perduto, e che pure svolti come siamo dalle nostre passioni, trascuriamo troppo di esercitare! Sappiamo godere e bene adoperare questa libertà...... Oh libertà! Dono magnifico, ma pericoloso! potenza misteriosa infinita, concessa perchè il bene derivasse dalla nostra scelta, e si facesse nostro proprio retaggio; perchè la virtù divenisse premio dei nostri sforzi, e la vera felicità loro ricompensa; libertà largita da Dio, perchè noi di proprio moto potessimo confermare la nostra volontà alla sua, tendere alla perfezione di cui egli è eterno modello, e di giorno in giorno ingrandire su questa via passeggiera di prove per l'Eden di un migliore avvenire; qual dignità ci partecipi! Quanti doveri ci imponi! Con qual tremore entriamo in possesso di te! Dove troveremo noi appoggio per la nostra debolezza, guida per la nostra ignoranza? Qual nobile ambizione tu accendi nei nostri cuori! Quali sublimi speranze ci fai concepire! Pensiero immenso fecondo, ci sia concesso di meritarlo! (b)

(64) D'onde questa lode e questo biasimo a certe azioni? D'onde il consenso dato al gastigo ed alla ricompensa?.....

Forse dirà alcuno la pena e il premio furono istituiti per l'interesse generale della società. Sì certo; ma prima di pensare all'interesse, se foste testimonj di una buona o di una cattiva azione, voi esclamaste spontanei esser degna di mercede o di pena; e quando anche questo sentimento non fosse utile, sarebbe meritato; voi lo pronunziate, voi stessi l'applicate al tribunale

(a) Ahrens. *Filosofia del Diritto*. Parte speciale Cap. I.
(b) Dégérando. *Perfezionamento Morale* Lib. 1 Cap. IV.

dell'opinione, ricompensate con la stima, punite col disprezzo — (a).

(66) La libertà umana, dice Rosmini, può trovare ostacolo alla sua operazione tanto rispetto all'una, quanto rispetto all'altra delle due funzioni che le son proprie; cioè, che la libertà può essere impedita, o 1°. perchè le vengano meno le condizioni necessarie a poter aver luogo *l'elezione* fra le volizioni, o 2°. o perchè le venga meno quella *forza pratica* che ha per ufficio di accrescere il prezzo di quel bene pel quale la volontà si determina, acciocchè esso la vinca sopra degli altri che concorrono insieme con lui per esercitare un'azione prevalente sulla volontà. (Rosmini - *Antropologia.* Lib. III. Sez. 2.)

Gli impedimenti che si possono frapporre alla nostra libera attività, sono dal lato della cognizione, *l'ignoranza* e *l'errore*; dal lato della volontà il *timore* e la *concupiscenza*, dal lato della forza la *violenza* (b). Essi ora infievoliscono ed or tolgono il dominio del libero esercizio di nostra volontà, così ora scemano ed ora tolgono del tutto l'obbligazione che abbiamo di sottoporci all'impero della legge morale.

L'ignoranza è difetto di cognizione di quello che si deve fare od omettere, e prende varie denominazioni secondo che variamente si considera; — quindi *ignoranza di diritto*, quella che si riferisce alla legge dalla quale l'uomo è obbligato a fare od omettere una qualche azione; — *ignoranza di fatto* quella che si riporta all'azione che non si ravvisa essere compresa nella legge. — L'una e l'altra si divide in *vincibile* ed in *invincibile;* questa non può esser tolta per qualsivoglia diligenza si adoperi; la prima sì, recando in opera la dovuta diligenza. E poichè altri può vincibilmente ignorare una cosa o perchè poca o niuna diligenza impiegò, o perchè a bello studio omise d'istruirsi, l'ignoranza vincibile si divide in *crassa* e *affettata.*

L'*Errore* è un falso rapporto tra le idee e gli oggetti morali. Esso pure, come l'ignoranza può cadere o sulla legge morale o sulle azioni da paragonarsi con quella; però, errore di

(a) Dégérando. *Perfez. mor.* Lib. 1. Cap. IV.
(b) Vedi lo Zantedeschi. *Elem. di Filos. Morale.* Part. I. § 26 al 31.

diritto e di *fatto*, e l'uno e l'altro in *vincibile* ed *invincibile*. L'errore intorno ai principj ed alle immediate conseguenze della legge morale è inconcepibile; tanta è la sua chiarezza ed universale evidenza. L'errore intorno alle azioni è facile che avvenga per gli intricati ravviluppamenti che esse presentano nella varia loro applicazione alla legge. . . . . . Niun errore volontario e vincibile può sottrarci dalla legge; ma se l'errore è involontario ed invincibile è reo colui che opera altramente. Non perchè opporsi ad una tal coscienza erronea sia opporsi a veruna legge particolare in su quel fatto, ma perchè è mostrare un general disprezzo di ogni legge e di non curare il legislatore; e questa è reità, siccome quella che nasce da animo mal disposto (conchiude Genovesi), e intollerante di regola e di sovrano.

Il *timore* è quella forza interna o morale che inclina o induce l'uomo ad agire in sua conformità, e si ingenera per via di idee di un male imminente. . . . . . Il timore scema più o meno la libertà, per cui talora si opera più per paura che per volontà che se n'abbia; come ne mostra la storia, che fecero non pochi alla veduta della tortura e del martorio in cui altri gemevano con crudele acerbità; ove poi il timore sia grave ed imminente può giungere a spogliarci di ogni riflessione morale, e toglierci all'impero di noi medesimi, nel qual caso la legge non tiene forza ad obbligarci.

La *Concupiscenza* è un moto dell'appetito sensitivo ed una specie di forza più morale che fisica sebbene possa derivarsi in gran parte dall'organismo e dal temperamento. Essa è somma tirannica negli eccessi dell'amor proprio e nella forza dell'abitudine. Non ostante comunque sia vigoroso l'assalto, essa non può penetrare nel santuario ove regna la libertà; il consiglio al quale s'appiglia deriva sempre da lei. — Si divide in *antecedente* e *conseguente*. L'antecedente previene la volontà, e i suoi movimenti si devono risguardare come necessarii e meccanici, e come primi tocchi inevitabili delle forme e delle immagini delle cose. La conseguente è incitata o invigorita dalla volontà.

La *forza* è una violenza esterna o fisica che può divenire irresistibile, la quale determina ad agire. Nel caso di violenza

irresistibile non è l'agente che opera, ma una causa fuori di lui; egli è l'istrumento del volere altrui per ciò che risguarda lo stato esterno delle azioni; e ritiene lo intiero dominio sullo stato interiore, perchè la forza non può apportare coazione alla libertà. E perciò se un uomo generoso accorra a soccorrere un infelice e venga impedito non sarà commendevole per la sua intenzione? E per contrario ove altri venga violentato a ferire, sarà egli per questo degno di biasimo? Egli potrà a diritto esclamare con l'illustre eroina Boua; *vos fecistis, non ego feci.*

Vedi anche quello che estesamente dice *Mons. Incontri* nel suo Trattato delle *Azioni umane* al Cap. III.

Il *Del Rosso* conchiude: *esiste libero l'esercizio* quando non si incontrano ostacoli. Questi possono esistere al *di dentro* e al *di fuori* dell'agente. Sono ostacoli *interni* tutti quelli che rendono momentaneamente inattive nel loro stato normale le facoltà ponendole o in stato di depressione o di esaltazione e sottraendole alla direzione della libera attività. La ebrietà, la iracondia nel suo calore, le altre passioni costituiscono questi ostacoli e diminuiscono o tolgono secondo il loro grado la moralità all'azione. — Sono ostacoli *esterni* quelli che si oppogono al di fuori, quantunque esercitino la loro forza internamente e sullo spirito dell'agente. Sono di questo genere il *dolo, l'errore, il timore*; perchè o togliendo affatto la conoscenza della causa e del fine dell'azione, o diminuendo il numero degli esigibili, operano sì che l'agente non determini liberamente la sua volontà. (*Genesi del Dir. privato ec.*)

(66) E Cicerone dice: *Reliquum est ut tute tibi imperes. Quamquam hoc nescio quo modo dicatur quasi duo simus ut alter imperet, alter pareat: non inscite tamen dicitur. Est enim animus in partes tributus duas: quarum altera rationis est particeps, altera expers. Cum igitur praecipitur ut nobismetipsis imperemus, hoc praecipitur, ut ratio coerceat temeritatem. Est in animis omnium fere natura molle quiddam, demissum, humile, enervatum quodammodo, et languidum, senile. Si nihil aliud, nihil esset homine deformius. Sed praesto est domina omnium, et regina ratio, quae connixa per se et progressa longius, sit perfecta virtus.*

Haec ut imperet illi parti animi, quae obedire debet, id videndum est viro (a).

(67) La volontà dell'uomo (b) dice *Puccinotti*, che è la espressione della sua libertà morale è retta dalle leggi in maniera che essa non possa rendersi insieme l'espressione dei diritti di lui, nè possano le leggi esigere da essa la responsabilità delle azioni se le facoltà dell'intelletto non sono sane e libere nel loro esercizio. V'ha dunque alcuni stati della mente, dipendenti da un vizio congenito o acquisito dello stesso intelletto, o da un vizioso rapporto che esista fra questo e le altre potenze mentali e sensorie, nei quali le leggi civili sono costrette di escludere la validità di alcune azioni, le criminali debbono attenuare od escludere la punibilità di altre. Questi sono quelli stati che diconsi in genere *malattie mentali*.

I mali della mente si rapportano in generale, I. all'*Imbecillità* che è costituita da un'incapacità nel potere di *attenzione* la quale secondo i suoi gradi diversi può prender forma di *stupidità*, di *fatuità*, d'*idiotismo* e si manifesta colla impotenza di giudicare, con discorsi ed atti nudi di significato ed anche falsi giudizj; II. alla *Demenza*, nella quale per viziose associazioni di idee spariscono i rapporti tra le facoltà mentali fra loro e con gli oggetti del mondo esteriore, donde si svolgono fantasie ed illusioni dietro le quali si giudica come se fossero obietti reali appercepiti pei sensi. Questa demenza è *fissa* o *vaga*. *Vaga* quando

(a) Rimane solo che tu comandi a te stesso. Benchè io non sappia come ciò si dica, quasi fossimo due che uno comandi e l'altro obbedisca; non dicesi però senza ragione. Imperocchè nell'animo si distinguono due parti, l'una delle quali è ragionevole, l'altra irragionevole. Quando adunque ci si impone di comandare a noi stessi, vuol dire che alla sconsideranza ponghiam freno colla ragione. Quasi nell'animo di tutti evvi naturalmente un non sò che di fiacco, di basso, di vile, e in certa maniera di spossato, di languido e vieto. E se altro non vi fosse non sarebbevi al mondo cosa più brutta dell'uomo. Ma tosto presentasi la ragione, regina e padrona di tutto, la quale valendosi delle sue forze, e molto avanzandosi, diviene virtù perfetta. Or l'uomo forte procurar dee, che questa comandi a quella parte dell'animo a cui tocca obbedire. — (Cicerone *Tusculane* II: 20 e 21.

(b) Puccinotti. *Medicina Legale*. Lez. XXII.

da un momento all'altro si alternano le false associazioni e immaginamenti di oggetti diversi l'uno dall'altro disgiunto, come ne' sogni; è *fissa* quando molte idee falsamente associate si aggruppano tenacemente ad un solo oggetto ed allora dicesi anche *monomania*. Cotesto oggetto e le idee che vi si accumulano nella mente del folle, è sempre o *triste* o *gaio*. Essendo triste prende il nome di *melanconia;* III. alla *Mania* la quale non è che un disordine tumultuario del potere di associazione, cui seguono impeti furibondi di istinto organico e di volizione.

(68) Le alienazioni mentali presentano spesse volte secondo gli individui e le circostanze, l'esempio di un' assalire a periodi, di un rinnovarsi dei loro accessi ogni tante ore, o giorni o mesi, od anni. Tanto la imbecillità che la demenza e la mania, sono o continue o remittenti o intermittenti; e quando tra l'uno e l'altro parosismo v'ha intermittenza, questa è chiamata *lucido intervallo*, giacchè alcuna volta in questo intervallo medesimo si riaffaccia nel suo splendore la umana ragione.

Rara è l'intermittenza nell'*idiotismo* e nella *imbecillità*, malattie per lo più congenite incurabili e dipendenti da vizj di conformazione. — La *demenza* sia vaga o fissa offre anch'essa talvolta le sue intermittenze; meno frequenti però che nella mania; giacchè secondo le osservazioni anche dell'Esquirol la demenza è per lo più continua. — La intermittenza adunqne è più frequente nella mania che nelle altre alienazioni. I parosismi ritornano ad intervalli non solo di giorni e di mesi, ma anche di anni. Ritornano o spontanei, cioè per la ragione misteriosa che è compito il periodo che li richiama, ovvero provocati da cause solite o accidentali. Nei lucidi intervalli la mania restituisce all'intelletto le assuetudini e le idee consuete come se non avesse mai esistito; talora però restano dei sintomi da cui si scorge che il male è sopito, anzichè spento, e che sono a temersi nuovi accessi (a).

(69) *L'idiotismo* è l'estrema imbecillità. L'abitudine ha molta influenza nelle azioni degli imbecilli. In alcuni diresti che essa tien luogo della ragione. È per essa che si veggono fra il

(a) Puccinotti. *Medic. Legale* Lez. XXIII.

popolo certi idioti applicati ai lavori più grossolani e penosi. D'ordinario i facchini degli ospizi de' mentecatti sono gli idioti; . . . . . . sono incapaci di fare una risoluzione, di eseguire un proposito, di avere una previdenza, e di sentire la compassione per gli infelici, l'amore ai defunti, che sono i primi caratteri psicologici dell'umanità (a).

(70) Il primo periodo dell'età dell'uomo incomincia dal suo nascere e dura fino ai sette anni; dicesi *infanzia* da *infas*, quasi *non fans*, non perchè in tutto questo tempo l'individuo non parli, ma perchè non parla con raziocinio. La ragione umana non si affaccia ad un tratto, ma la natura la prepara fino dal primo momento della vita. La intelligenza non acquista subito forza consistente, ed è difficile il determinare quando il fanciullo possa fare delle deduzioni. Durante questo periodo l'individuo che infranga la legge non può essere imputato, perchè non è capace di dolo; e i Giureconsulti Romani dicevano *infantem innocentia consilii tueri*. — Il secondo periodo chiamasi *Impubertà*; questo è uno di quei periodi climaterici che tutti i medici antichi e moderni hanno riconosciuto nell'uomo, pensando concordemente che esso in questo stadio della sua vita e con la seconda dentizione riceva uno sviluppo nella intelligenza. Se rimane difficile a un giudice il conoscere l'interno di un adulto con cui egli ha più analogia, molto più arduo sarà per esso il penetrare nell'interno di un fanciullo che per età, per indole e per sviluppo dista tanto da lui. Però è cosa di maggior prudenza lasciarlo impunito o al più sottoporlo a leggiere correzioni di polizia. La storia ci narra dei fatti nei quali si è proceduto con imprudenza. *Eliano* ci racconta di un fanciullo ateniese che fu giudicato reo di furto sacrilego per essersi impadronito di una lamina d'oro, che era caduta dalla statua di Diana. *Anton Matteo* narra che un fanciullo simulando il mestiero del Beccajo uccise un altro fanciullo, e si presumette imputabile, perchè essendogli stati posti davanti dei pomi e una moneta, il fanciullo si apprese alla moneta; e quindi fu condannato. — *Blaston* (*Commentaries on the laws of England* — L. 4. c. 2.) racconta di

(a) Puccinotti. Op. citata. Lez. XXII.

due fanciulli uno di 9 l'altro di 10 anni, i quali furono condannati alla morte in Inghilterra per un omicidio commesso sopra uno dei loro compagni; — l'uno perchè dopo aver commesso l'omicidio si nascose, l'altro perchè nascose il cadavere. Ma era manifesto che questi atti fossero voluti con piena cognizione? Altro è lo avvedersi dell'importanza del fatto dopo che è accaduto, altro è lo avvedersi della medesima prima dello avvenimento del fatto. Lo stesso Blaston dice che i Giurati li condannarono, perchè assolvendoli poteva sorgere la opinione che persone adulte si servissero di braccia puerili per mandare ad effetto le loro cattive inclinazioni: ma altro è il pericolo, altro è il fatto.

(71) La parola collera deriva dal greco χολή (*bile*) perchè gli antichi attribuivano la collera o ira all'agitazione di questo liquido. Tal passione adunque era secondo le loro idee una *passione biliosa* e non è molto tempo che la definivano — *l'agitazione d'un sangue bilioso che si porta rapidamente al cuore.*

Orazio chiama l'ira *furor brevis* —; Filemone tre secoli prima aveva detto » *siam tutti insensati quando siamo in collera.* Secondo Aristotele — è *il desiderio di rendere il male che ci vien fatto;* per Seneca — un' *emozione violenta dell'anima che volontariamente e deliberatamente si porta alla vendetta.* Descuret la definisce — *un bisogno eccessivo di reazione determinato da un soffrir fisico o morale* (a).

Siccome l'ira è una passione che nasce dal principio dell'avversione al dolore crediamo più opportuno il definirla — *un vivo risentimento che l'animo prova per un' ingiuria ricevuta o che credesi ricevuta col desiderio di sfogare la vendetta.*

Questa passione sventuratamente sì comune e soggetta a una specie di periodo presenta una quantità di gradi dei quali i principali sono, l'*impazienza*, il *trasporto*, la *violenza*, il *furore*, l'*odio*, e la *vendetta.* — Gli uomini sorpresi dall'ira sono paragonati da Aristotele a quei *servi sventati* che prima di aver ben sentito l'ordine del padrone si danno a girare per la casa ed eseguiscono male gli ordini stessi. Eccellenti avvisi sono stati dati

(a) Descuret. *Medicina delle passioni.* p. 244.

dagli antichi filosofi per premunirsi da questa passione. — Alcuni hanno rassomigliato lo stato d'ira allo stato di alienazione mentale, ed anche in alcuni tribunali moderni è stato detto, lo impeto degli affetti essere monomania, e che la sola differenza consiste nella durata. Queste dottrine meritano di essere rifiutate come molto pericolose. Prima di tutto la medicina legale non ha ritrovato nell'impeto degli affetti quel dissesto delle facoltà umane che si riscontra nella monomania; ha riconosciuto solamente una passione predominante abbandonata a sè stessa, ma innanzi che sia inveterata non ha potuto conoscere condizioni morbose. — Di più, equiparando lo alienato di mente all'individuo che viola la legge penale nell'impeto degli affetti si equipara la immoralità alla sciagura; e lo individuo aveva potere a non lasciarsi irritare dallo impeto delle passioni; dunque nello irato vi ha la corruzione della volontà mentre ha accolto la tirannide delle passioni; vi potrebbe resistere se raccogliesse tutte le sue forze. Finalmente lo irato conserva alcune percezioni di bene e di male e conserva tanto lume da esternare tutto quello che ha determinato al di dentro; di più la ira non è indeterminata, ma si eccita verso certe persone.

NOTE ALLA PARTE QUARTA

(72) Etica. *Ethica*, *Ethique*. *Da* ἦθος, *ethos*: indole costume: quindi la dottrina dei costumi o la filosofia Morale. — Oltre le Opere dei filosofi citati (Nota 1. p. 116.) *Stellini* cioè, *Dégérando*, *Rosmini*, *Zantedeschi* e *Gioberti*, si potranno consultare anche le seguenti da coloro che amano studiare più a fondo una scienza tanto importante.

Aristoteles, *Philosophia moralis*.

Platone — *La Repubblica*, *Gorgia*, *Menone*, *Critone*.

Plutarco — *Della virtù morale*.

Senofonte — *Ragionamenti di Socrate*.

Cicerone — *Degli Uffizj*.

Marco Aurelio — *Pensieri*.

Epitetto — *Manuale*.

Malebranche — *Trattato di morale*.

Bossuet — *Trattato della concupiscenza*.

Fracastoro Gir. *Della Simpatia e Antipatia*.

Pontano Gioviano — *Sull'Obbedienza e sulla Fortezza*.

Clarke — *Dei doveri immutabili della religione naturale*.

Puffendorff — *Doveri dell'uomo e del cittadino*.

Reid — *Saggi sulle facoltà dello spirito umano*.

Adamo Smith — *Teoria dei sentimenti morali*.

D. Stevvart — *Schizzo di filosofia morale* — *Filosofia delle facoltà attive e morali*.

Kant — *Principj metafisici della morale*.

Jouffroy — *Corso di diritto naturale*.

Droz — *Manuale di filosofia morale*.

Muratori — *Filosofia morale*.

Mons. Incontri — *Delle Azioni umane*.

Galluppi — *Filosofia Morale* — e *Filosofia della volontà*.

Genovesi — *Diceosina.*

Gerdil — *Dell' uomo sotto l' impero della legge.*

Maret — *Teodicea cristiana.*

Romagnosi — *Dell' antica morale filosofia.*

(73) Non è vero (esclamerò con *Beccaria*) che le scienze sieno dannose all' umanità; e quando lo furono era un male inevitabile agli uomini.... I mali che nascono dalle cognizioni sono in ragione inversa della loro diffusione e i beni lo sono nella diretta. Le cognizioni facilitando i paragoni degli oggetti e moltiplicandone i punti di vista, contrappongono molti sentimenti gli uni agli altri, che si modificano vicendevolmente, tanto più facilmente quanto si preveggono negli altri le medesime resistenze. In faccia ai lumi sparsi con profusione nella nazione tace la calunniosa ignoranza, e trema l' autorità disarmata di ragioni..... Se la cieca ignoranza è meno fatale che il mediocre e confuso sapere, poichè questo aggiunge ai mali della prima quelli dell' errore inevitabile da chi ha una vista ristretta al di quà dei confini del vero, l' uomo illuminato è il dono il più prezioso che faccia alla nazione e a sè stesso il sovrano.... (*Dei Delitti e delle Pene* § XLII).

Guai a coloro che non son premuniti contro gli errori da una savia e nel medesimo tempo non servile istruzione filosofica. Ecco come si esprime *Aimè Martin* intorno ai pericoli che sovrastano alla gioventù se non è fortificata da buoni studj filosofici.

« ....Una generazione intiera è per entrare nel mondo ove essa si troverà isolata e senza difesa. Le alte verità della Filosofia avrebbero potuto salvarla; queste le sono ignote e straniere. La società l' aspetta con i suoi vizj, i suoi pregiudizj, lo sue passioni; il secolo l' aspetta con le sue dottrine, lo sue scoperte, e i suoi errori scientifici. Resterebbe ella ignorante e immobile in mezzo al movimento generale delle idee? Piena di ardore per la verità che punto ancora non conosce, ella si abbandona ai sofismi del Fisiologista, alla induzione della Notomia comparata, alle congetture della Cranologia, e al Fatalismo degli Ideologi moderni. La Fisica col suo fluido magnetico, elettrico e galvanico; la chimica con le sue combinazioni e le sue

affinità la riempiono di dubbj e d'incertezze. Vengono appresso le nuove idee su le razze, i nuovi sistemi su la Geologia, le nuove teorie sull'influenza de' climi, infine tutto il caos delle dottrine Tedesche. Infelice gioventù! che farà mai allora? .... Chi a lei darà una ragione per giudicare, e delle forze per combattere? Accostumata a ragionare nel vuoto e nel falso, ella non prenderà che il male, e non si nutrirà che di menzogne, abbandonando i vili sofismi in cambio dei sofismi empj, gli errori dell'ignoranza e del pregiudizio in cambio degli errori della scienza, e cadendo così di dottrina in dottrina, fino nelle braccia dell'Ateismo!! (*Journal des Débats, Jan.* 1829).

Io (*a*) sarei per soggiungere a questi detti pur troppo veri ancò per la nostra Italia: Deh! voglia il cielo che si faccia profondamente ammaestrare nelle discipline filosofiche la nostra gioventù, affinchè non venga tratta in errore da seducenti sofismi e sappia ben conoscere la verità; in allora non avremo più tante teste frivole e vane, e non vedremo più muover guerra al Vangelo, e vedremo adempiti i voti di Alessandro Manzoni:

.... Il Santo Vero
Mai non tradir; nè profferir mai verbo
Che plauda al vizio o la virtù derida.

Sarebbe omai tempo che si disingannassero taluni i quali mossi dagli abusi della Filosofia del secolo XVIII° pensano che tale studio debbasi proscrivere. Un sapere superficiale e falso può arrecare molti danni, ma il vero sapere, la sana Filosofia vogliono il buon ordine e giovano immensamente alla società.

L'Illustre *Galluppi* prorompe parimente nella segnente esclamazione: — Gran Dio, preservate i governi da questi sofismi, — di credere cioè che l'istruzione e le scienze pregiudichino al ben essere alla tranquillità degli uomini. (*Elementi di Filosofia Tom.* 2.)

(74) Se vogliamo sul serio la nostra felicità e quella dei nostri simili, applichiamoci a conoscer la passione che ci è abitnale; imperocchè essa dirige quasi tutte le nostre azioni, e

(*a*) Prof. Luigi Corradini. *Dell' utilità della Filosofia.*

perciò forma il nostro carattere. Le altre passioni non sono che accessorie; la passione dominante è il nostro proprio fondo, è noi. Acquistata una volta tal conoscenza, affatichiamoci ogni giorno a spezzare qualche anello della catena che ci tiene schiavi. Se col cadere l'uomo dà prova di debolezza, rialzandosi dalla sua caduta, dà saggio di virtù. (*Vedi* Descuret. *Medicina delle Passioni*).

(75) Siccome i corpi hanno da Dio il movimento, così gli spiriti sono dotati di inclinazioni, e dalla varietà di queste e dai movimenti dei corpi ne deriva tutta la bellezza delle cose create. Se la nostra natura non fosse corrotta non ci sarebbe bisogno di reprimere le inclinazioni del nostro spirito; siamo a ciò necessitati sapendo per fede esser rovesciato l'ordine della natura e la ragione stessa insegnandoci esser disordinate le nostre inclinazioni.

(76) Della massima importanza ed utilità è lo studio delle scienze naturali, anzi io sono d'avviso che mai potremo intender bene le scienze filosofiche trascurando le Cosmologiche e naturali. Vedi quanto è stato detto alla pag. 177 del 1° volume di quest'opera anche in nota.

(77) Un tal dovere si rende manifesto dai seguenti argomenti. 1° Il Creatore ci infuse un tenerissimo amore alla vita, il quale bene inteso è diretto a far sì che noi in mezzo alle pene, non ci stanchiamo di essa nè la esponiamo a pericoli. 2° Il Creatore ci provvide di una moltitudine variata di oggetti per la nostra conservazione e ci diede un impulso interiore a valerci di loro. 3° La legge che ci guida in ogni nostra azione è quella di perfettibilità, la quale a nulla varrebbe ove l'uomo non avesse il dovere di conservarsi. Il principio adunque che comprende un tal dovere potrebbe essere espresso così: *O uomo considera e tratta il tuo corpo e la vita come istrumento di un ente ragionevole e libero destinato alla moralità e felicità.*

(78) Prima del secolo decorso il vocabolo *suicidio* non esisteva in nessuna lingua. Per lo innanzi niun termine esprimeva l'uccisione di sè stesso. La voce latina *suicidium* è pure di moderna invenzione. (*Vedi* Descuret).

(79) Fra tutte le azioni delittuose generate dalle passioni o dalle miserie umane, niuna ve ne ha che più di questa faccia

pena e ispiri più profondo sdegno; poichè sconvolge le nostre più naturali idee, e ci mostra a qual segno di deviamento può giunger l'uomo divenuto sordo alla voce della ragione e della coscienza. Pure signoreggiando le prime impressioni risvegliate dal suicidio, ed esaminando la varietà delle cause che posson produrlo, conosceremo che talora è un misfatto detestabile; talora una malattia che fa d'uopo cercar di sanare, talora un moto d'esaltazione che bisogna compiangere.

Infatti, seguita lo Zantedeschi, il suicidio è vario nella specie e nei mezzi. Altri si preparano volontariamente al suicidio come alla morte in caso di malattia; altri d'improvviso senza veruna anticipata disposizione; altri vi vanno incontro lieti ed ilari, altri sommamente tristi e malinconici; altri muojono soli ed altri in compagnia; altri per propria deliberazione ed altri per impulso altrui, come per una specie di epidemia; alcuni hanno sempre la volontà di uccidersi ed altri a lune od a giorni, come si dice; altri si uccidono veramente mentre altri fingono di attentare alla propria esistenza. Quindi il suicidio naturalmente distinguesi in *premeditato* ed *istantaneo*, in *placido*, *lieto* e *furioso*; in *epidemico*, in *intermittente* e *continuo;* in *vero*, *simulato*, *consumato* e *tentato*. Comunque però sia la varietà o specie del suicidio, esso si commette coll'appiccamento, coll'astinenza, col precipizio, coll'annegamento, col ferro, col veleno, coll'asfissia e con le armi da fuoco.

Le cause del suicidio si dividono dai migliori filosofi in *effettrici*, *predisponenti*, *occasionali*.

(80) Quando la pubblica morale, quando le minacce della religione non oppongono più freno alle passioni, dice *Esquirol*, il suicidio deve riguardarsi come un sicuro porto contro i dolori fisici e morali.

Nell'atto 3° della scena prima dell'*Hamlet* di *Shakspeare* si esprime molto bene la massima, che senza principj religiosi e senza il timor di una vita futura, saremmo troppo spesso tentati all'orrenda azione del suicidio.

Essere o no; questo a saper sol resta;
Se più da forte sia reggere ai colpi

Di oltraggiosa fortuna, o insorger contro
Al torrente dei mali, e terminarli. —
Morir, — dormir; — null' altro; e con tal sonno
Por fine a tante angoscie, unico, certo
Retaggio di chi veste umana carne: —
E questo salutar disfacimento
Esser dovria d' ogni alma il sol desio. —
Morir, — dormir; — .... dormir? Nò, sognar forse;
Ecco l' ostacol tutto. — Ignoti sono
I sogni, che nel sonno della morte
Ponno sopravvenir, da che tornata
Al paterno terren fia nostra spoglia;
Ed è questo pensier freno al desio;
Però sì lunga vita ha la sventura. —
E chi del tempo sosterria gli oltraggi
E il ferreo giogo de' tiranni, e l' onte
Dell' orgoglioso indocile, e i tormenti
Di non curato amor? Chi i lunghi indugi
Di mal servata legge, e l' impunito
Insolentir degli opulenti, e l' ira
Con che l' iniquo la virtù persegue,
Mèntre potria, con una punta sola
Provvedere egli stesso al suo riposo?
Chi gemere vorria sotto la forma
Di un' aspra vita, ove il timor non fosse,
Che non sia tutto col morir compiuto? —
L' oscurità di tal contrada ignota,
Dalla qual non fu mai reduce alcuno,
Sì fieramente a nostre idee si mesce,
Che dell' oggi piuttosto il dolor certo
Soffrir si elegge, che futuri mali
Sorgere ad incontrar che incerti sono. —

(Shakspeare, *Hamlet*. Atto III. Sc. I.
. Vers. di Michele Leoni).

(81) *Socrates nec patronum quaesivit ad judicium capitis nec judicibus supplex fuit: adhibuitque liberam contumaciam a ma-*

gnitudine animi ductam, non a superbia; et supremo vitae die de hoc ipso multa disseruit; et paucis ante diebus cum facile posset educi e custodia, noluit: et cum pene in manu jam mortiferum illud teneret poculum, locutus ita est, ut non ad mortem trudi, verum in coelum videretur ascendere. » (*a*)

(82) Passan di mano in mano a quei che feri
Incontro a se, la luce in odio avendo,
E l'alme a vile, anzi al prescritto giorno
Si son da loro indegnamente ancisi.
Ma quanto ora vorrebbono i meschini
Esser di sopra, e povertà vivendo
Soffrire e de la vita ogni disagio!
(Traduz. di ANNIBAL CARO).

(83) Questa sarebbe una ragione validissima per combattere l'opinione di alcuni scrittori che ammettono e approvano il suicidio perchè la natura ci attornia di oggetti che tendono alla nostra distruzione; ma non si accorgono però che esso è un atto di crudeltà e di ferocia che si oppone a quel tenero amore che abbiamo alla vita, a quell'orrore che proviamo per la distruzione e l'annientamento.

(84) Si trovano fra coloro che attentano ai loro giorni uomini di una forza morale e di un coraggio abituale da non mettersi in dubbio, e questo appunto è quel che ha potuto dare all'azione del suicidio una certa apparenza d'eroismo. E l'*Alfieri* fa dire a Saul

. . . . . . Ah! s'io
Padre non fossi, come il son pur troppo!

(*a*) Socrate nella sua causa capitale non si cercò avvocati nè implorò la clemenza dei giudici; ma dimostrò una nobile alterezza, che non dalla superbia, ma dalla magnanimità proveniva. E nell'ultimo giorno di sua vita ragionò a lungo su questo argomento; e pochi dì prima potendo facilmente uscir di prigione, non volle; e la tazza del veleno avendo già quasi in mano, parlò in modo che sembrava salir dovesse al cielo e non esser messo a morte. — (CICERONE.)

Di cari figli . . . . or la vittoria, e il regno,
E la vita vorrei? Precipitoso
Già mi sarei fra gli inimici ferri
Scagliato io da gran tempo, avrei già tronca
Così la vita orribile ch' io vivo.
Saul. Atto II. Sc. I.

Quanto bella e vera è anche la esclamazione di Aristodemo allorchè ha determinato di uccidersi;

Verrà dimani il sole che dall'alto
La mia grandezza illuminar solea,
Mi cercherà per questa reggia, ed altro
Non vedrà che la pietra che mi chiude.
(MONTI *Aristodemo.* Atto III. Sc. VIII.

Ma concluderemo con CESARE BALBO (a) che il vantato coraggio del suicidio, quand' anche sia, è pur sempre coraggio fisico tanto minor del morale; coraggio di soffrire e morire un momento, tanto minore che quello del soffrir lungo, del morir lento; coraggio di chi non ha quello di servire a Dio, alla patria, ai suoi fino alla morte mandata da Dio; coraggio poi specialmente fatale alla patria, perchè dove ei s'appiglia e diviene volgare (come tra i Romani degenerati dell'imperio) ogni uomo si libera malamente da sè di quei mali che ei dovrebbe ben soffrire e procurar di scartare in comune.

(85) Da per tutto e particolarmente nell' atto del suicidio l' amor proprio tiene uno dei primi posti. Guidato da tal sentimento, l' uomo vuole essere ammirato fino alla morte, e finge nel darsela una forza di carattere che il più piccolo incidente basterebbe a distruggere, qualora se ne potesse far la prova. Quanti uccisori di se stessi vivrebbero ancora se qualche mano amica fosse giunta ad arrestarli sull' orlo dell' abisso! Molti è vero, essendo stati impediti nel loro colpevole tentativo, si sforzarono

(a) ANTOLOGIA ITALIANA — Giornale di Scienze, Lettere e Arti. Dispensa IV pag. 139. — Torino. Ottobre 1846. —

di rinnovarlo; ma in numero assai maggiore fremerono al solo pensiero dell'atto che avevano voluto commettere e ricorsero a tutte le precauzioni che potean preservarli da un nuovo accesso di delirio.

(86) . . . . Non mai stiamo
Contenti dove siamo.
Piuttosto che morire
Soffrire ogni sciagura;
Questo esige dagli uomini natura.

« Ebbi sempre per massima, dice Napoleone, che un uomo nel sopportare le calamità e nel resistere alle sventure che lo colgono mostra maggior coraggio verace che togliendosi ai suoi mali con l'uccidersi. Il suicidio è l'azione di un giuocatore il quale ha tutto perduto, o di un prodigo ruinato, ed è una mancanza di coraggio, non già una prova di esso. »

La vita è un male? e tale è divenuta per nostra o per altrui colpa? Se noi fummo la cagione di tanta sciagura, sappiamo vivere, e non diremo che ci è forza di anticipare il destino per non essere infelici; non istiamo a bruciar la casa per non durar fatica ad accomodarla; ridoniamo a noi la tranquillità e più non proveremo che la vita sia un peso e la morte un conforto; essa ci tornerà ancora cara e preziosa. Siamo noi infelici per un'ingiusta persecuzione? Ebbene, che sono dieci, venti, trent'anni per un essere immortale? La pena e il piacere passano come un'ombra. La vita scorre in un istante, il suo prezzo diponde dall'uso che ne fa l'uomo, il solo bene che egli fa rimane, ed il bene appunto è qualche cosa. Nessuno adunque per infelice che sia può dire che sia un male; e se l'aver vissuto è un male, questa è una ragione di più per vivere ancora.

(87) Diverse sono state le opinioni dei popoli antichi riguardo al suicidio. I Tebani lo credevano un atto eroico, onde fra i Greci vi era il proverbio di mandare alcuno ad impiccarsi per divenire eroe presso i Tebani. In Marsilia si teneva la massima che il cittadino potesse statuire della propria vita quando fosse in gravi calamità e le dimostrasse al senato che conservava un veleno per questi individui. Nell'isola di Ceo coloro che avean goduto per molto tempo di propizia fortuna e temevano

l' avversa *scaturivan la vita.* — Ma per quanto si possano estendere gli esempj storici di questa consuetudine non è men vero che l'uomo non può uccidersi. Platone considera l'uomo collocato nella vita come in sentinella egualmente che il soldato. Il soldato non può senza ordine del capitano abbandonare la sentinella, così l'uomo non può abbandonare la vita senza comando di Dio.

Molte nazioni antiche hanno considerato il suicidio come delitto e lo hanno punito. Eschine e Demostene attestano che per le leggi Ateniesi si recideva la destra al cadavere del suicida e si sotterrava lungi dal corpo. — In una città della Grecia essendo entrata nelle fanciulle la mania di uccidersi, fu temperato tale eccesso collo strascinar nudo il cadavere della estinta per la città. Ai tempi di Tarquinio Prisco erano condannati alla croce coloro che per non sostenere la fatica nella costruzione degli Aquedotti si uccidevano. Sotto l'impero fu considerato come delitto, e allorchè molti cittadini per esonerarsi dalle persecuzioni Imperiali si uccidevano, allora fu decretato che il suicida avesse *coscientiam criminis* e dovesse essere infamato.

(88) Il *Duello* secondo la forza del nome è quel particolar certame in cui due o più persone di mutuo consenso in un luogo e tempo determinato combattono. Per molti riguardi il Duello può essere ravvicinato al suicidio, massimamente perchè ambedue sembrano ridersi delle leggi divine ed umane. Ma l'uomo (dice Descuret) risoluto a togliersi la vita non saprebbe per reo ch'ei sia, esserlo tanto, quanto il duellista, il quale sentendosi o più forte o più destro sfida la sua vittima e l'uccide senza pietà, gloriandosi del suo misfatto.

I duelli (Beccaria — *Dei Delitti e delle Pene* § XXIX) ebbero la loro origine nell'anarchia delle leggi. Si presentano sconosciuti all'antichità, forse perchè gli antichi non si radunavano sospettosamente armati nei tempj, nei teatri e cogli amici; forse perchè il duello era uno spettacolo ordinario e comune, che i gladiatori schiavi ed avviliti davano al popolo, e gli uomini liberi sdegnavano di esser creduti e chiamati gladiatori coi privati combattimenti. Invano gli editti di morte contro chiunque accetta un duello, hanno cercato di estirpar questo costume,

che ha il suo fondamento in ciò che alcuni uomini temono più che la morte, poichè privandolo degli altrui suffragi, l'uomo d'onore si prevede esposto o a divenire un essere meramente solitario, stato insoffribile ad un uomo socievole, ovvero a divenire il bersaglio degli insulti e dell'infamia, che colla ripetuta loro azione prevalgono al pericolo della pena.

(89) Il duello, dice LOYSAEU, *è contrario al diritto naturale*, poichè tutti gli animali sono organizzati in modo da conservare la propria vita, e l'istinto li porta tutti a vegliare alla loro sicurezza individuale.

È *contrario all'ordine sociale* imperocchè in ogni stato incivilito tutti son consacrati alla comun difesa, poichè la vita di ciascuno appartiene al sovrano e alla patria, perchè nessuno può disporre della sua persona, e nepppur esporsi ai rischi di un combattimento a morte senza necessità e senza vantaggio pel suo paese.

(90) È *contrario alla ragione*, prosegue il citato *Loyseau*, poichè l'offeso col pretesto di ottenere una giusta riparazione d'un'ingiuria, è spesso ferito e ucciso, e il suo avversario vincitore aggiunge invece di una sodisfazione, un omicidio all'oltraggio, e un misfatto a un delitto.

È pur *contrario alle leggi dell'onore* imperciocchè se all'oltraggiato l'onore prescrive di chieder giusta sodisfazione a chi l'oltraggiò, gli proibisce del pari, per conseguir tale intento l'usare un mezzo condannato insieme e dal diritto naturale e dalla legge civile e dalla morale e dalla religione.

(91) Ecco per lo intiero questo bellissimo brano della *Lettera* 57 nella *Nuova Eloisa* di G. G. ROUSSEAU.

. . . . . Che cosa ha di comune la gloria di scannare un uomo e la testimonianza di una retta coscienza? . . . Le virtù che posseggonsi realmente periscono forse per la menzogna di un calunniatore? Le ingiurie di un ubriaco provano forse che siano meritate? E l'onore dell'uomo dabbene, sarà in balìa del primo pazzo furioso che egli può incontrare? Mi dirai che il duello prova il coraggio di un uomo. E basta ciò per cancellar la vergogna e il rimprovero di ogni altro fatto? In tal guisa un furfante non ha da far altro che battersi per cessare di essere un furfante. I

discorsi di un bugiardo diverranno verità, subito che sieno sostenuti colla punta della spada; e se tu fossi accusato di avere ucciso un uomo, anderesti a provare che non è vero con ucciderne un secondo? Così virtù, vizio, onore, infamia, menzogna, tutto può trarre esistenza dall'esito di un duello. Una sala d'armi è la sede d'ogni giustizia: non vi è altro diritto che la forza, non vi è altra ragione che l'omicidio; tutta la riparazione dovuta agli oltraggiati è quella di ucciderli; ed ogni offesa è ugualmente ben lavata nel sangue dell'offensore e dell'offeso! .... Se i lupi sapessero ragionare, avrebbero massime differenti? .... Non sai tu che affidandoti alla sorte di un duello, chiami il cielo in testimonianza di una falsità? .... I più valorosi uomini dell'antichità pensarono eglino mai a vendicarsi di personali ingiurie con particolari combattimenti? .... Il più celebre capitano della Grecia fu disonorato per essersi lasciato minacciar dal bastone? .... L'onore non è mutabile; non dipende nè dai tempi, nè dai pregiudizi .... Non può nè passare, nè rinascer mai: ha la sua eterna sorgente nel cuore dell'uomo giusto, e nell'invariabile regola dei suoi doveri. Se i popoli i più illuminati, i più virtuosi della terra non hanno conosciuto il duello, dico che non è un'istituzione dell'onore, ma una moda orribile e barbara degna della sua originaria ferocia .... I delitti cui la vergogna o l'onore non hanno impediti sono ricoperti e moltiplicati dalla falsa vergogna o dalla tema del biasimo altrui. È dessa che rende l'uomo ipocrita e mentitore; che gli fa spargere il sangue di un amico per un'indiscreta parola cui dovrebbe scordare, per un rimprovero meritato cui non può soffrire. Dessa è quella che trasforma in furia infernale la fanciulla tradita e timorosa. Dessa è quella che giunge ad armar la mano materna contro il tenero frutto .... Concederò che (non accettando un duello) resultar ne possa qualche inconveniente .... non sarai virtuoso che quando l'esserlo non ti costa sacrifizio alcuno? Ma quali sono realmente questi inconvenienti? La maldicenza degli sfaccendati, dei malvagi che cercan divertirsi delle disgrazie altrui, e che vorrebbero aver sempre qualche storiella da raccontare. Ecco veramente un gran motivo per scannarsi l'un l'altro!! Se il filosofo, se l'uomo saggio si regola nei grandi affari della vita sui discorsi insensati

della moltitudine, a che servono tutti quegli apparecchi di studj per non essere in sostanza che un uomo volgare? Non osi dunque sacrificare il risentimento al dovere, alla stima, all'amicizia per timore che ti accusino di temere la morte? Pondera le cose e troverai molto più viltà nel timore di questo rimprovero, che in quello della morte stessa..... Colui che finge di affrontar la morte senza timore, mentisce. Ogni uomo teme di morire; questa è la gran legge degli esseri sensibili, senza la quale ogni specie mortale presto sarebbe distrutta. Questo timore è un semplice moto della natura, non solo innocente, ma buono in sè stesso e conforme all'ordine delle cose. Tutto quello che lo rende vergognoso è biasimevole, e si riduce a questo, che egli ci può impedire d'oprar bene e di adempire i nostri doveri. Se la codardia non fosse mai un ostacolo alla virtù, cesserebbe di esser vizio. Chiunque è più attaccato alla vita che al proprio dovere, non può esser solidamente virtuoso. Ma.... qual merito esser vi può nell'affrontare la morte per commettere un delitto? Quand'anche fosse vero che l'uomo ricusando di battersi si rendesse spregevole, qual dispregio è più da temersi; quello degli altri operando bene, o il proprio, operando male? Il buono e l'onesto non dipendono dal giudizio degli uomini ma dalla natura delle cose; e quando tutta la terra approvasse l'azione rea, questa non sarebbe per ciò men vergognosa. Ma è falso che astenendosi per virtù, l'uomo si faccia disprezzare.

L'uomo giusto, di vita immacolata e che non diede mai segno di viltà, ricuserà sempre di lordarsi di un omicidio e ne sarà tanto più rispettato. Pronto sempre a servir la patria e a proteggere il debole, a compiere i più pericolosi doveri e a difendere in ogni giusto incontro quello che gli è caro, a costo del sangue, egli fa uso nella sua condotta di quell'inalterabil fermezza che non si può avere senza il coraggio. Nella sicurezza della sua coscienza, solleva la fronte; non fugge e non cerca il nemico; si vede chiaro che teme assai meno di morire, che di operar male; che paventa non il pericolo ma il delitto. Se vili pregiudizj insorgono per un momento contro di lui, tutti i giorni dell'onorata sua vita sono altrettanti testimonj che depongono in suo favore, ed in una condotta così ben diretta si giu-

dica di un'azione dal complesso di tutte le altre. Ma sai cosa rende questa moderazione tanto penosa per un uomo volgare? La difficoltà di sostener dignitosamente la necessità di non commetter di poi alcuna biasimevole azione; poichè se il timor del mal fare non lo trattiene in quest'ultimo caso come lo tratterrà nell'altro in cui si può supporre un motivo più naturale? Si scorge bene allora che questo rifiuto non è figlio della virtù, ma della pusillanimità, e si deride con ragione uno scrupolo che gli nasce soltanto allorquando si vede in periglio. Non hai osservato che gli uomini tanto ombrosi e pronti a provocar gli altri son per la maggior parte, pessima gente, che per paura che altri manifesti apertamente il disprezzo che ha concepito di loro si sforzano di coprire con qualche impegno d'onore l'infamia dell'intiera loro vita?... »

(92) Le tradizioni, le istorie, i poemi, dimostrano quanto l'ospitalità fu nobilmente esercitata presso i popoli antichi. Nella Bibbia ne leggiamo splendidi gli esempi patriarcali. Gesù Cristo poichè fanciullo ebbe errato in terra straniera sulle rive del Nilo, assunto il ministero di rigenerare il mondo per un codice novello basato sulla carità e sulla fratellanza, fece ai seguaci suoi un comandamento di esercitare questo ufficio. Poichè la Religione cristiana quasi vigorosa pianta si fu distesa sull'universo e riparò gli uomini alla benefica ombra, la Chiesa nelle sue diete, gli imperatori e i principi nelle loro leggi prescrissero l'istituzione degli ospizi di carità. Quanto vantaggio apportassero all'umanità e ai viatori poveri quegli istituti di pietoso ricovero può argomentarsi considerando la miseria dei tempi per guerre e carestie infelicissimi, il difetto dei mezzi a proseguire un lungo viaggio per contrade fatte squallide e deserte da nemiche illuvioni, da saccheggiamenti, da pestilenzie. Tali ospizj erano precipuamente edificati presso le rive dei laghi e dei gran fiumi, in luoghi deserti, o alle falde o sulle cime delle montagne. All'ospizio di Corvi in Lunigiana Dante trovò pace all'animo travagliato; nel monastero di Rabida Colombo, deriso in patria qual sognatore incontrò la prima volta chi accogliesse e favoreggiasse quel suo smisurato disegno che dovea far dono alla Spagna di un nuovo mondo. Io mi starò dal descriver le cagioni che distrussero la

maggior parte di quegli asili e le altre ancora più manifeste che mutarono i nostri costumi per modo che a questi tempi raro è che ritrovisi non dirò tra la gente minuta, ma fra i ricchi e, che più reca meraviglia, ninno quasi di quanti più gridano filantropia, i quali degnino accogliere il viandante spossato dalla fatica o abbisognoso di pane e di alloggio. L'ospitalità ispirata dalla natura e comandata dal Vangelo sembra rimasta nelle memorie degli avi nostri o rifuggita presso alle genti che il nostro orgoglio chiama barbari (a).

(93) Quando consideri i tuoi bisogni, quando rifletti alle tue imperfezioni, o figlio dell'Umanità, riconosci la Bontà di Dio che ti arricchì di ragione, che ti dotò di favella e che ti pose nella società per ricevere degli aiuti scambievoli e per contrarre reciproche obbligazioni. — Il vitto il vestito e la decente abitazione, la difesa dell'ingiurie, il godimento dei conforti, e dei piaceri della vita sono tutte cose delle quali sei debitore all'esistenza altrui e che senza dubbio non potresti avere se non dentro i vincoli della società. — E perciò devi essere amico del genere umano, poichè il tuo vantaggio ricerca che l'uomo si porti amichevolmente teco. — (Chesterfield - *Economia della vita umana*).

(94) Lo straniero è sempre accolto come fratello nell'Araba tenda. Smarrito nel deserto e abbisognoso di ricovero, il pellegrino dirige i suoi passi colà ove sulla sera scorge da lungi una colonna di fumo o ascolta il latrare dei cani custodi delle mandre. Si rappresenta all'accampamento del nomade beduino; batte a una porta; questa gli vien tosto aperta; uomini e donne rozzamente vestite lo accolgono cortesi col saluto di pace. Latte, uova e datteri sono il primo presente che gli è offerto. Quindi il capo della famiglia fa ai suoi comandamento che sieno lavati i piedi al forestiero, che gli sia dato unguento per i capelli. La carne di agnello o di capretto appresta la parca ma cordialissima cena nel tempo della quale il padrone a meglio onorare gli ospiti suoi sta in piedi ministrando a loro con dignità e cortesia. — L'ini-

(a) Prof. P. Contrucci — *Illustrazione del Monumento Robbiano*. Par. IV.

mico stesso è inviolabile in quell'ospizio. (Prof. P. Contrucci. *Opera cit.*)

Dampier fece per ben tre volte il giro del globo e osservò minutamente e senza alcuna prevenzione l'indole dell'umana famiglia, ed ovunque trovò uomini ospitali e pietosi.

(95) Nel giro maestoso delle Alpi per le quali natura si piacque di accerchiare l'Italia sorge fra gli altissimi solitario un monte d'origine primitiva e in pittoresche guise configurato . . . . Nella plaga che la superba montagna volge al mezzodì, presso a steril lago . . . . un generoso italiano nel 962 poneva la prima pietra dell'abitazione più elevata che si trovasse nel continente antico sopra il livello del mare perchè fosse salutevol ricetto ai pericolanti e agli smarriti. Quel pio istituto non patì ingiurie di tempo o d'uomini; crebbe anzi con gli anni in onore anco presso a coloro i quali in tutte cose portano mutamenti; perchè serbò gli ordini suoi, quali aveva stabiliti il fondatore *Bernardo da Aosta.* Per opera del magnanimo fra i silenzi di quelle solitudini, in mezzo ai geli eterni su quelle orride cime si assise come in suo tempio la Carità ospitaliera. Da lei ispirati i più Cenobiti, si apprestan pronti al soccorso di quanti trovansi in pericolo. (Prof. P. Contrucci — *opera citata*).

(96) ***Omnes immemorem beneficii oderunt*** (esclama Cicerone); ***eamque iniuriam in deterenda liberalitate sibi etiam fieri; eumque, qui faciat comunem hostem tenuiorum putant*** (a).

Il cuore di un ingrato è come un deserto di arena che inghiotte con avidità le acque cadenti sopra di lui, le sotterra nel proprio seno e niente affatto produce. — Non invidiare il tuo benefattore, e non voler nascondere il beneficio ricevuto; perchè sebbene l'obbligare sia meglio che il rimanere obbligato, ed ancorchè un atto di generosità imponga ammirazione negli animi; nulladimeno l'umiltà di un uomo grato tocca il cuore, è amabile in vista, piace a Dio e agli uomini. (Chesterfield. *Economia della vita umana*).

(a) Tutti hanno in odio un ingrato; e stimano fatta anche a se quell'ingiuria, onde vien diminuita la liberalità; e guardano colui che la fa come un nemico comune dei bisognosi. Cicerone. *Offic.* II. 18.

(97) Per conoscere bene a quali funeste conseguenze possano condurre la ipocondria e la malinconia leggansi attentamente i capitoli VII. e X. della *medicina delle Passioni* del Descuret.

(98) Vi sono stati e vi sono dei filosofi i quali condannano alla schiavitù quelli che non pensano come essi; ma la loro condotta non combina col sistema della libertà e della eguaglianza degli uomini e non è l'effetto dell'esercizio dei diritti assicurati a tutti i membri della società.

(99) La pace della società dipende dalla giustizia, e la felicità degli individui dal sicuro godimento di tutto ciò che hanno e posseggono — Procura pertanto che i tuoi desiderj stiano nei limiti della moderazione e che la mano della giustizia gli conduca per li più dritti sentieri.

(100) Vedi quanto ampiamente è stato detto su questo proposito alla nota (8), pagina 141 del presente volume.

(101) La Giustizia ci comanda di rispettare l'innata dignità e proprietà altrui vietandoci ogni atto che possa impedire ai nostri simili il conseguimento del fine supremo; lo che accadrebbe immediatamente offendendo la loro facoltà morale, e mediatamente apportando danno alle altre facoltà dell'uomo. Quindi varii sono i doveri di giustizia.

Doveri di Giustizia *risguardanti la facoltà morale.*

Doveri di Giustizia *risguardanti il senso e l'intelletto.* Il senso e l'intelletto sono facoltà dirette al conseguimento del vero e però sono il mezzo immediato della ragione per operare moralmente. Perlochè pecca contro giustizia chi mette ostacolo a questo fine; il che si può fare per vario modo; 1. — infondendo nell'altrui intelletto degli errori; 2°. — promovendo l'ignoranza, opponendosi direttamente o indirettamente alla cultura; 3°. — cercando di spegnere lo stimolo del pensamento cotanto necessario allo sviluppo intellettuale. Il pensiero non vuole essere stretto nei ceppi, ma *ragionevolmente libero* perchè sia fruttuoso. Fu un tempo in che un nome solenne valeva a tenere gli ingegni in così stupida reverenza che il dipartirsi dai suoi dettati riputavasi irreligioso. *Leonardo da Vinci* e *Galileo* in Italia i primi, e *Bacone* nel susseguente secolo in Inghilterra e *Cartesio* dopo, smossero le fondamenta di questa tirannide del pensiero e della male

intesa autorità, e segnarono la via al verace progresso; 4°. — mentendo; il che avviene ogni qual volta si parla diversamente da quello che si pensa dover parlare.

Doveri di Giustizia che s' *attengono alla vita corporale.*

Doveri di Giustizia che si *riferiscono ai Beni esterni.*

Doveri di Giustizia *risguardanti l'altrui Felicità.*

Doveri di Giustizia risguardanti i *Patti e il Giuramento* (a).

I governanti la civile società i quali meglio intesero la loro missione posero la gloria prima in portare per savie ed apposite leggi agli uomini la felicità che è partorita dalla giustizia, distributrice di premi e di pene, altrice della morale, dei studj e delle arti che fanno grandi e felici le nazioni. I sapienti la disarmarono delle scuri e le tolsero i barbari strumenti dello strazio che la ferocia, l'ignoranza a la superstizione le avevano posti fra mano; ella sorridendo a Beccaria, a Leopodo e ad altri magnanimi apparve in più caro sembiante, nè meno benefica agli uomini. Così atteggiata siede a custodia del tempio della reggia delle case e delle capanne. (Prof. P. Contrucci. *Illustrazione del Monumento Robbiano, Par.* 2).

(102) Il sentimento della giustizia emana nel nostro cuore da Dio. Il timore che invade il malvagio poichè egli ha commesso il delitto comprova questa verità chiara eziandio per altri argomenti. Noi sentiamo risuonarci incessantemente nel cuore umano una voce: fa' altrui di bene quanto vorresti fatto a te stesso: non fare al fratello tuo ciò che ti è grave e molesto ricever da altri. Questi principj eterni generali positivi non vanno soggetti a umane convenzioni. Gli uomini disviati dagli errori o dai pravi affetti loro, possono obliarli; negarli mai nò: ogni loro sforzo a sopprimere il grido della coscienza e a dispogliarsi il peso soave dei doveri sarà vano per qualsivoglia maniera e grado di corruzione in cui sieno per cadere. (Prof. P. Contrucci. *Ibid.*)

(103) Sopra qualunque altra virtù in ogni vita, Giustizia ottiene il principato e il primo grado di ben vivere, ed è tanto accetta all'Onnipotente Iddio che per tutto il corpo della Scrittura

(a) Vedi Zantedeschi. *Elementi di Filos. Morale* dal § 86 al 92.

santa sono senza differenza da Dio nominati i giusti beati, ed i beati giusti. — Ad operare secondo giustizia ci chiama la natura, le divine ed umane leggi ci stringono, la comune utilità di tutti gli uomini ce ne sforza e tutte le scritture ci richieggono questo.

La filosofia di Pittagora è quella che sollevandosi al di sopra dei principj universali apre le ricerche sul principio della giustizia. Secondo questo filosofo la giustizia consiste nel trattamento uguale di tutti gli uomini in bene o in male secondo lo hanno essi meritato. Con maggiore estensione e profondità Platone riassunse le ricerche sul principio di giustizia. Questo filosofo risalendo al primo principio di tutti gli esseri, a Dio, e facendo proceder tutto da Lui, considerava le idee generali come gli archetipi del mondo esistenti abeterno nella mente divina e secondo i quali Iddio ha formate tutte le cose. L' idea di giustizia colle idee del bene, del vero e del bello, produce l'insieme di queste idee generali, di questi archetipi dell'ordine morale del mondo.

(102 *bis* a pag. 81). Molti sono gli argomenti che riprovano la menzogna. 1° Ammessa la bugia i vantaggi della favella andrebbero perduti e nessuno arriverebbe a sapere più di quanto gli insegnasse la individuale esperienza. 2° Ogni uomo ingannato vien trattato men che da uomo contro l'ingenito diritto di tutti. 3° Si offendono con la menzogna i diritti che si acquistano in forza dei patti. 4° La coscienza ci testimonia che nella sincerità e nella veracità vi è qualche cosa di piacevole e di attraente. Corrispondente a questo originario principio della veracità avvi un principio nato coll'uso della favella, che ci determina a prestar fede all' altrui testimonianza senza di che non potrebbe aver luogo l'educazione; e però Platone risguarda la veracità come la prima virtù che aver deve il governatore, e certe nazioni dell'Indie avevano in tanto orrore la menzogna cha la punivano col sangue tratto dalla lingua e dalle orecchie.

E il *Prof. Botto* nell' addio che dava ai suoi colleghi della *Sezione Medica* nel Congresso di Genova del 1846 così prorompeva. — « La verità sola è scienza; e la verità e la scienza sono virtù; la virtù sola è l'amore; e la virtù e la scienza strasci-

nandoci a grandi e umanitarie vedute, se noi lo vorremo, ci sottrarranno all'impero dei vili interessi. »

(103 *bis* a pag. 86). Non solamente non possiamo nulla concepire senza Dio, dico ancora che non possiamo nè pensare nè parlare senza pensare a Dio, senza parlare di Dio. Provate pensare senza che l'idea dell'Essere non si ritrovi nel vostro pensiero; provate di affermare senza servirvi del Verbo *Essere*; nol potete. L'idea dell'Essere in generale si trova implicitamente in tutti i nostri pensieri, in tutte le nostre affermazioni. Ora, l'idea dell'Essere in tutta la sua estensione è l'idea di Dio; l'*Essere* è il suo nome; così egli stesso si è definito. Felice necessità è quella di non poter pensare senza confessare Iddio anche a nostra insaputa! Felice necessità è quella di non poter parlare senza profferire un Inno alla Gloria di Dio! Per la qual cosa lo sventurato che nega Dio, lo sventurato che pone in Dio le sue radici come la pianta cieca nel seno della terra, lo sventurato che si serve dei benefizi di Dio contro Dio stesso, negando Dio l'afferma, perchè la sua negazione si riduce a dire che l'*Essere non è.* — Finalmente tutto ciò che avvi di più prezioso nella natura umana, tutte le nozioni di verità, di bontà, di bellezza, sono raggi di Dio. — .... Nè non havvi nella ragione umana un principio che contenga l'infinito salvo quello dell'infinito medesimo. L'infinito non è contenuto nell'idea del me, nell'idea del mondo .... Quest'idea dell'Essere (cioè di Dio) è il fondo della ragione umana. Senza di lei non havvi ragione, senza di lei non possiam concepir nulla, senza di lei non possiamo pensare, non possiamo parlare; negandola l'affermiamo; tutte le nostre nozioni di verità, di bontà, di bellezza, riposano sopra di lei, ci conducono a lei. Quest'idea è la luce dell'anima, l'aria che respira la vita che circola in essa e la vivifica. MARET. *Teodicea Cristiana.* — Lezione 5. —

(104) Piacemi riportare nel suo originale lo squarcio di Cicerone dal quale il nostro autore ha tratto queste belle idee. —

« Cum videmus speciem primum; candoremque coeli; deinde convertionis celeritatem tantam quantam cogitare non possumus; tum vicissitudines dierum atque noctium, commutationesque temporum quadripartitas ad maturitatem frugum et ad

temperationem corporum aptas; eorumque omnium moderatorem, et ducem solem; lunamque accretione et diminutione luminis, quasi fastorum notantem et significantem dies; tum in eodem orbe, in XII partes distributo, quinque stellas ferri, eosdem cursus costantissime servantes, disparibus inter se motibus, nocturnamque coeli formam undique sideribus ornatam; tum globum terrae eminentem e mari, fixum in medio mundi universi loco, duabus oris distantibus habitabilem et cultum; quarum altera, quam nos incolimus, sub axe posita ad stellas septem, unde

. . . . horrifer
Aquilonis stridor gelidas molitur nives:

altera australis, ignota nobis: caeteras partes incultas, quod aut frigore rigeant, aut urantur calore: hic autem, ubi habitamus, non intermittit suo tempore

Coelum nitescere, arbores frondescere
Vites laetificae pampinis pubescere,
Rami baccarum ubertate incurvescere,
Segetes largiri fruges, florere omnia,
Fontes scatere, herbis prata convestirier:

tum multitudinem pecudum, partim ad vescendum, partim ad cultus agrorum, partim ad vehendum, partim ad corpora vestienda, hominemque ipsum, quasi contemplatorem coeli, ac Deorum, ipsorumque cultorem; atque hominis utilitati agros omnes et maria parentia.

Haec igitur et alia innumerabilia cum cernimus, possumus dubitare, quin his praesit aliquis vel effector; si haec nata sunt, ut Platoni videtur, vel, si semper fuerint, ut Aristoteli placet, moderator tanti operis et muneris? » (a)

(105) « Una luce più pura abbellire la natura, rinverdire gli alberi, zampillar le fontane, rinascere la tenera erba, ricomparire il pampano, i doni di Cerere empiere i nostri granai, i tributi di Flora arricchire i nostri giardini ec. »

(a) Cicerone. Tuscul. I. 28 e 29.

(106) ...... *et lucem inhabitat inaccessibilem.* — (S. Paolo I. *Tim.* VI. 16.)

(107) *Ego sum qui sum.* (Esodo — *Mos*).

(108) L'attributo dell'*immutabilità* può dimostrarsi con un rigor mattematico. In fatti, Dio è per essenza l'essere perfetto; ora, se nel mondo havvi una verità chiara e distinta è questa, che la perfezione esclude anche la possibilità di cangiamento. Di qui ne segue che Dio è assolutamente immutabile.

Ecco come proviamo l'incompatibilità dell'idea di cangiamento con quella di perfezione. Cangiare è perdere o guadagnare qualche cosa. Ora, l'Ente perfetto racchiudendo tutte le perfezioni possibili non può acquistarne alcuna; non può perderne una sola senza cessare di essere l'Ente tutto perfetto, cioè senza cessare di essere lui stesso. Finalmente non può possedere l'una o l'altra delle sue perfezioni a diversi gradi, perchè è essenziale a lui possederle tutte in un modo assoluto; cioè senza grado. L'essere perfetto non può adunque cangiare in alcun modo; è assolutamente immutabile.

Certamente questa è una dimostrazione di un rigore e di una chiarezza perfetta, e possiamo dire che se lo spirito umano è capace di qualche verità pienamente assicurata, è questa. Ed infatti, qual idea sarà più idonea a maravigliare e confondere la nostra intelligenza che quella di un Ente sempre identico a se? Perchè in ultimo, questo Ente, non è l'inerte astrazione dell'antica scuola Eleatica, l'esistenza pura, l'esistenza vuota e morta di Parmenide. Questi è un Essere pieno di vita, che pensa, che opera, che crea e veglia sopra la creatura. Toglietе a Lui questi attributi, lo distruggete; concepirlo senza potenza e senza vita, è porlo al di sotto dei più vili esseri della natura; contro un tal concetto, il buon senso e la sana filosofia ripugnano, e noi gridiamo con Platone: —

« Ma chi potrà così facilmente persuadarci che nella realtà, il movimento, la vita, l'anima, l'intelligenza non convengono all'essere assoluto? che quest'essere non vive, non pensa, e che se ne stà immobile immutabile senza aver parte all'augusta intelligenza? »

Per tal modo Dio pensa, Dio opera, Iddio in questo senso

si sviluppa, e tutto ciò, senza cadere nel cangiamento, senza uscire dalla sua identità assoluta. Qual mistero per la nostra ragione! È di necessità che lo spirito umano riceva frattanto queste due verità egualmente ben dimostrate, chè Dio è vivo e che Egli è immutabile. La debolezza dell' uomo non può conciliarle; la sua grandezza le concepisce chiaramente l' una e l' altra, per la sua saggezza e per il suo bene le abbraccia amendue, quantunque non possa conoscere il nodo che le tiene unite (*a*).

(109) ... Ego ostendam omne bonum tibi. — (Esodo — *Mos.*)

(110) ... Ego sum via veritas et vita. (S. Giovanni Evang.)

(111) Tutto lega e armonizza nell' universo; il quale non sarebbe uno e non renderebbe immagine del suo fattore se le parti più discrepanti dell' umana fabbrica non fossero insieme congiunte da vincoli stretti e moltiplici e se il tutto creato non si collegasse con la mente creatrice. Quest' armonia universa del reale presuppone quella dell' ideale ond' è il riverbero e l' effige; giacchè l' armonia e le relazioni che la costituiscono sono cose per se stesse intelligibili che non si possono trovare nel mondo se non in quanto risplende in esso la perfezione esemplare dell' intelligenza infinita (*b*).

Seneca stesso sapientemente insegnava ad ammirare espressa nella natura l' immagine della Providenza e dall' ordine delle cose corporee ascendere a quella più sublime delle cose morali.

(112) Vedi *l' aggiunta* al Compendio dell' Istoria della Filosofia.

(113) Il primo principio, sommamente felice e buono, vuole per sua bontà comunicare la propria felicità a tutte le creature nè solo a quelle che fece spirituali e più vicine a se, ma a quelle altresì che sono perdute negli ultimi abissi della materia. — Egli ha dunque resi capaci di felicità non solo i puri spiriti che formano gli angelici cori, ma anche lo spirito unito alla materia; vale a dire l' anima dell' uomo. — E siccome il possesso della felicità non è glorioso che a titolo di ricompensa, siccome la ricompensa suppone il merito ed il merito non vi

(*a*) Emile Saisset — *Morale et Theodicee.* Des attributs de Dieu §. 2.

(*b*) Gioberti — *Avvertenza* al Trattato del *Buono.*

potrebbe essere senza l'azione libera, bisognò dare all'anima la libertà che niuna forza può distruggere. — Se l'anima è capace di felicità è dunque capace ancora di possedere Dio. — È carattere della vera felicità di non potersi perdere; ciò che è felice è immortale; l'anima dunque deve vivere d'una vita senza fine *(a)*.

(114) « La divina *(b)* sapienza ha ordinato le cose in modo che dal male segue sempre del bene ed eziandio del bene maggiore. Il dolore serve, 1. a purgarci dai falli in cui siamo incorsi; 2. all'esercizio della virtù; la pazienza, la costanza, la misericordia risplendono nei dolori proprj ed in quelli del prossimo. 3. Serve pure il dolore a distaccare il nostro cuore da questa terra ed a farci desiderare la gloriosa immortalità. »

Riguardo al male morale che Dio permette, non abbiamo noi veduto che Dio dalla iniquità dei Giudei crocifissori di G. C. tirò l'ineffabile benefizio della Redenzione del genere umano? Non abbiamo noi veduto che le persecuzioni sofferte dai primi Cristiani fecero nascere la pazienza e la costanza eroica de' martiri? Non poche volte il peccato è pena di altri peccati; così l'ingiustizia di un giudice può esser pena dei peccati di colui che la soffre e de' peccati antecedenti dello stesso giudice *(c)*. Iddio secondo la sana dottrina dell'Apostolo S. Paolo, suole abbandonare in pena de' loro peccati, alcuni peccatori al loro reprobo senso; e quindi vi sono dei peccati che sono pena di altri

(a) S. Bonaventura *Breviloquium.*

(b) Vedi il Galluppi *Elementi di Filosofia* con le note del *P. Tanzini.* Vol. VI *Teologia Naturale* Cap. 2.

(c) Non si cessi di meditare questo bel pezzo del ch. Galluppi che è la chiave per intendere tanti e tanti incovenienti che desolano la società, i quali talora sembrano inesplicabili. La morte per es. di un giovane sostegno di una famiglia, non può esser la punizione di qualche occulta colpa del giovine stesso e a un tempo la punizione di qualche ingiustizia del padre la quale sia conosciuta? Il volgo dirà: il padre e non il figlio dovea esser punito. — Ma anche il figlio era occultamente reo di qualche fallo, e intanto la sua punizione ha colpito contemporaneamente ed in modo terribile il padre e gli altri della famiglia che forse non erano del tutto innocenti. Convengo però che le vie della providenza non sono intelligibili; e verrà il giorno in cui sarà giustificata alla presenza di tutte le genti.

peccati. Nella permissione del peccato risplendono, secondo gli arcani imperscrutabili della eterna sapienza, la giustizia e la misericordia divina (a).

(115. 116. 117) Il puro amore di Dio creò tutte le intelligenze; la beatitudine fu la meta lusinghiera che liberamente dovean raggiungere. Appellate alla vita per l'azione immediata del Verbo, perchè questa vita non fosse dono passeggiero ambe doveano egualmente contribuire con il loro concorso a formare la propria felicità, il loro stato futuro. Ma benchè l'essere le avesse create per puro amore non le poteva render felici senza di esse; le fece nobili e libere, ma il loro consenso è necessario onde essere in grado di partecipare alla felicità dell' Ente assoluto.

Lo spirito creato non è creatore nè concreatore della sua esistenza; ma deve esser concreatore della sua felicità o infelicità. Lo spirito creato potrebbe rivolgersi al Creatore e dirgli: « tu mi hai creato senza di me; — ma non mi puoi render felice senza di me. » Nessuna creatura è d'un'assoluta maniera quello che è come esistenza; ma è di un'assoluta maniera quello che è, come etica esistenza. — Iddio come Essere Assoluto nel creare gli Spiriti Angelici ed Umani gettò via da sè, per così dire, la propria onnipotenza, alienò la sua sovranità assoluta,

(a) Chi ha fatto male trova male; e nelle proprie opere vien punito il malfattore, anzi sovente è condannato egli medesimo ad eseguire una parte di sua condanna, trovandosi punito là dove ha peccato. Quando l'orgoglioso per es. provoca dal cielo il compimento dei voti suoi, il più atroce gastigo che possa toccargli è d'essere esaudito. Saul vuol usurpar all' Eterno la scienza, e leggere nell' avvenire. Ebbene! ei lo conosce, ma qual è? *Che domani morirebbe insieme co' figli*; ed è così costretto ad aspettare nell' agonia della disperazione il suo doloroso fine. Qual fine sovrastra ai duellanti, ai pirati? L' acciajo, il piombo, l'oceano, il capestro. Chi corre mai in ajuto di un maldicente, di un calunniatore? L' indigestione, la voglia, la paralisia, sono i frutti dell' intemperanza. Il gastronomo soffre adunque i dolori della gotta; l' obesità e il cholera. L' avaro è punito anch' esso nel suo affetto all' oro; vive povero in mezzo alle ricchezze: Gli ingannatori sono ingannati, i derisori derisi. I voluttuosi scontano ben cari loro turpi piaceri. Sul male e sul modo di conciliarlo con la bontà divina vedi Roselly *della morte anteriore all' uomo e del peccato originale.*

per sollevare tutto pieno di amore le Creature Intelligenti più vicine a sè per quanto è possibile senza contradizione. —

Le pure Intelligenze Create — tanto quelle che legittimamente usarono della loro libertà, come quelle che ne abusarono, — dovean passare per mezzo della prova. Ambedue concorsero a formare il loro stato futuro. — L'Essere Assoluto non si oppose alla Libertà, perchè esso non costringe; il suo amore alletta e stimola, non violenta giammai. — L'Angelo della luce appena giunto alla reflessa cognizione di sè, aderì alla legge, principio della sua esistenza e felicità, si unì eternamente alle sorgenti di ogni vita; diventò vivente esemplare dell'idea di Dio, divenne felice, e questo pure fu merito della sua scelta. — All'opposto l'Angelo delle tenebre pervenuto alla cognizione, si perdè vanamente contemplando sue perfezioni; non si tenne aperto all'influenza divina, ruppe il vivente Commercio fra sè ed il Creatore; una volta interrotto questo Commercio, non è più in potere dello Spirito ristabilirlo; — quindi si trovò divorato come dalla fame; al dir di S. Pietro divenne un Leone ruggente il quale si aggira intorno ad altre Creature accingendosi a divorarle; divenne esempio dell'amore spregiato, e dell'orgoglio umiliato. —

Seriamente meditando su questi tristi fatti comprenderemo facilmente l'origine del Male Metafisico, e la sua apparizione nel mondo; questo fatto non è effetto necessario della limitazione e restrizione delle Creature; ne seguirebbe che l'Essere Assoluto non poteva creare il Mondo senza il male; questo fatto non è il resultato della debolezza e infermità della Creatura; non è effetto del nulla; è il resultato della forza, potenza, energia della Creatura, della sua libertà; è un'aspostasia della Creatura che crede bastare a sè stessa. Erroneamente si apporrebbe chi cagionasse l'Essere Assoluto del male Metafisico. — Il suo *fondamento* è nella libertà; — il suo *principio* è nell'esaltazione dello spirito; è nella pretenzione all'Autonomia; — *l'effetto* del male concepito dalla Creatura è la pretenzione alla Indipendenza, disprezzo dell'amor divino; — la *Conseguenza* è la degradazione della Creatura in tutte le sue facoltà e qualità. — La *Propagazione* del Male si fece da principio come attualmente

si fa nel mondo morale; per illusione, per menzogna, per seduzione: — Ed il suo *resultato finale* è l'eterna agonia della Creatura decaduta.

Vediamo ora come potè abusare la sua libertà la Creatura morale, il primo uomo. — L'uomo creato a immagine di Dio ci si mostrò concepito primieramente dalla sapienza divina. L'uomo rivestito del suo organico sviluppo portando nella sua persona un principio celeste che lo poneva fra gli spiriti ed un corpo pel quale apparteneva al mondo fenomenico, l'uomo io dico è Creatura universale. — Composto di Fisico e Psichico elemento è l'espressione perfetta della divina idea, mediazione fra cielo e terra; è il rappresentante della natura e della Divinità. — Siccome era rivestito di organica forma non aveva evidenza nè intuizione del suo autore, come l'aveva l'intelligenza celeste; doveva partir dalla fede per conoscere il suo Fattore; — da questo principio nasce ora una conseguenza che porta gran luce sullo sviluppo intellettuale e morale dell'uomo; ed è, che per arrivare alla conoscenza di sè non deve partire dalla intuizione, ma dalla credenza, dalla fede, e secondo udienza altrui. — Doveva l'uomo cominciare a credere quello che non poteva vedere; doveva ricevere la rivelatrice parola e con amore realizzarla; ecco la prova che dovè e deve subire ogni uomo. —

Chiamato a vivere dal vivificante soffio divino, da principio il primo uomo dovè subire l'azione oggettiva divina, poichè in quel primo momento, sotto l'oggettiva azione divina era più passivo che attivo. — L'uomo in quel primo stato era innocente; — ignorante di Dio, — di sè, — della natura; — i suoi costitutivi elementi sani ed integri, — sana e pura la sua costituzione; a dir brevemente l'uomo era Giusto e Santo. — Ma quale il bambino, tale il primo uomo nel primo periodo di sua sussistenza non aveva che il sentimento di vita; godeva ed ammirava senza sapere con libera riflessione, — di che — come e perchè. Agendo sopra di lui la fisica natura dovea svegliare il sentimento della vita; ma questo uomo primitivo nè da sè, nè per mezzo di sè, nè della fisica natura, non poteva conoscersi come quantitativo e qualitativo essere.

Era dunque necessaria una suprema rivelatrice parola la

quale insegnasse al primo uomo che era come quantitativo e qualitativo essere, e se relativo, — da chi dipendeva. Ora secondo che insegna la chiesa questa parola indirizzata dal Creatore al primo uomo fu »

1. Parola di *Benedizione*; — Crescete e moltiplicate.

2. Parola di *Dominio*; — vi consegno la terra, governatela.

3. Parola di *Comando;* — mangiate di tutti i frutti del Paradiso terrestre.

4. Parola di *Proibizione;* — non mangiate il frutto dell' Albero della scienza del Bene e del Male.

5. Parola di *Ammonizione;* — non mangiate il frutto dell' Albero della scienza del bene e del male, poichè in quello stesso giorno diverrete mortali. —

Se noi consideriamo questa parola sotto un filosofico punto di vista, nell' azione che dovè esercitare sul soggetto uomo, doveva eccitare in lui una viva reazione per cui doveva completare il suo rapporto con Dio; — ed ecco accesa la fiamma della vita spirituale, ecco il principio della coscienza morale; il punto di dipartenza della Scienza che l' uomo doveva acquistare, — *di Dio*, come Assoluto Essere; — *di sè*, come Creatura e dipendente; — della *Natura fisica*, — come a sè soggetta di cui aveva il governo e l' usufrutto.

Dio partecipò al genere umano la facoltà di esser felice; ma non si dà felicità senza quantitativamente e qualitativamente conoscersi. Così l' uomo per mezzo di sè non può conoscersi quantitativamente nè qualitativamente; per conoscer questo è necessario che qualche superiore libertà ci mostri la dipendenza in cui siamo. Ora è da ammirare la Bontà di Dio che per rendere più sensibile questa legge, non lasciò l' uomo solo nel mondo spirituale perchè potea più facilmente illudersi; oggettivò quella legge principio in un esteriore soggetto, — nell' albero della scienza. Venuto il momento della prova la diffidenza si impadronì dei primi padri; la malvagia tentazione li portò alla critica, alla non curanza, alla trasgressione della loro legge; e tosto che questa tentazione vinse la parola divina, bastò, che il peccato si realizzasse; ecco il Commercio di Dio interrotto; ecco

perduta l'innocenza, la beltà primitiva e la gloria di cui Adamo era rivestito.

Così l'atto del mangiare un frutto sembra poco, ma con quello l'uomo dovea realizzare il primo atto della sua libertà, conservare la sua legge principio e fondamento di sua felicità ed esistenza; e se esiste un Dio Creatore, la nostra felicità è nella sua Beatitudine; ma se la condizione di partecipare a quella Beatitudine, la piena conoscenza di sè, e se questa si ha solo per mezzo di Dio, e se l'uomo scientemente e violentemente violò questa legge principio, chi non vede quanto le pene della sua prevaricazione sieno giuste?

(118) V'ha una cagione suprema di tutte le cose, cagione assoluta e però insofferente di limiti e incapace d'aumento e di deficienza. Ma se niun difetto può stare in lei, ella è il Bene infinito e comprende infinitamente ogni specie di bene. Ciò posto, — la cagione suprema è altresì infinita bontà che raggia il bene fuor di stessa e ne riempie la creazione, ed ogni ente se ne satura, a dir così, per quanto fu fatto capace. Tale contenenza di bene è poi sempre difettiva perchè sempre è finita. Di quindi si origina il male. Non si chieda dunque perchè Dio è permettitore del male, ma chiedasi in quella vece perchè piacque a Dio, oltre all'infinito che sussistesse pure il finito? Alla quale interrogazione rispondono, a così spiegarmi tutte le cose, con un inno di lode e compiacimento dicendo; — Uscimmo dal nulla imperfettissimi e oscuri per ascendere di più in più nella perfezione e nella luce, dilatando i limiti nostri con isviluppamento successivo e interminabile, sì che all'ultimo la dose del bene torni con misura immensa superiore a quella del male e la gioja dell'universo divenga perpetua e indefettibile. — Ma perchè dimanda di nuovo la mente sbigottita, perchè incomincia l'uomo così dal basso ad ascendere i gradi dell'immenso scaleo e non fu meschiata al bene una minor dose di male? perchè una lotta sì dura e una sì lenta e travagliosa trasformazione? perchè una tanto difficile entrata ai regni dell'eternità? Eccelso e pauroso mistero è questo, o miei cari...... (Vedi Mamiani. *Della Immortalità* pag. 15. Firenze 1846).

(119) Nè creator, nè creatura mai,
. . . . fu senza amore
O naturale o d'animo . . . .
Lo natural fu sempre senza errore;
Ma l'altro puote errar per malo obietto
O per troppo o per poco di vigore.
Mentre ch'egli è ne' primi ben diretto
E ne' secondi sè stesso misura
Esser non può cagion di mal diletto;
Ma quando al mal si torce, o con più cura
O con men che non dee, corre nel bene
Contra 'l fattor adovra sua fattura.
Quinci comprender puoi ch'esser conviene
Amor semenla in voi d'ogni virtude
E d'ogni operazion che merta pene.

DANTE — *Purgat. Can.* XVII.

(120) Lo studioso potrà meditare il Cap. 3° della sezione I del Libro II del *Perfezionamento morale* di DEGERANDO.

(121) E la Fede raggiante di luce divina, pietosa nel guardo e negli atti soavissimamente ci conforta dicendo: — *Coraggio o figli miei! lo sgomento moltiplica i perigli, raddoppia i dolori, colma la sventura, impedisce e toglie il trionfo. — Mirate in colui che v'improntò del suo nome.*

(122) L'anima è immortale; cioè, l'essenza di essa è stata da Dio creata ed è veramente ente; poichè l'anima è affine alla natura divina e in conseguenza alla divina mente. — (PLATONE *nel Fedro*).

(123) L'anima muove sè stessa ed è agitata da un interno e suo principio; vale a dire l'essenza dell'anima non dipende dalle cause naturali essendo essa stata creata immediatamente da Dio. Così ha in sè stesso il fonte e il principal movimento perchè è di natura divina ed è composta da un principio immune da ogni generazione; in guisa che ella è del tutto incorruttibile e immortale. (PLATONE *nel Fedro*).

(124) Platone nel dialogo il *Fedro* dice « Iddio il quale con la sua providenza governa tutto il mondo, ha cura particolare dell'anima dell'uomo ed efficacemente la muove.

(125) Allorquando si è confusa la religione con l'abuso

che ne fu fatto, certi increduli hanno chiamato fanatismo ogni zelo per la religione attribuendogli ogni infinità di mali solo figli di vili passioni; antico è quest' uso di accusar la religione e ne abbiamo un bell' esempio in *Lucrezio*, nel Lib. 1. de *Rerum natura* ove si dice

.... Sovente
L' altrui religion ne' tempi antichi
Cose produsse scellerate ed empie.
Questa il fior degli eroi scelti per duci
Dell' oste Argiva in Aulide indusse
Di Diana a macchiar l' ara innocente
Col sangue d' Infigenia; allor che cinto
Di bianca fascia il bel virgineo crine
Vid' ella a se davanti in mesto volto
Il padre, e a lui vicini i sacerdoti
Celar l' aspra bipenne, e 'l popol tutto
Stillar per gli occhi in larga vena il pianto
Sol per pietà di lei; che muta e mesta
Teneva a terra le ginocchia inchine.
Nè giovò punto all' innocente e casta
Povera verginella in tempo tale
Ch' a nome della patria il prence avesse
All' esercito greco un re donato;
Che tolta dalle man del suo consorte
Fu condotta all' altar tutta tremante;
Non perchè terminato il sacrifizio,
Legata fosse con soave nodo
D' un illustre imeneo; ma per cadere
Nel tempo stesso delle proprie nozze
A' piè del genitore ostia dolente
Per dar felice e fortunato evento
All' armata navale — Error sì grave
Persuader la religion poteo.

(Versione del Marchetti).

(126) Quando fosse possibile strappare dal cuore dell' uomo il concetto e la speranza dell' immortalità; il consorzio civile

medesimo pericolerebbe di sciogliersi, e i piaceri e le utilità stesse della vita presente verrrebbero gran parte impedite o affatto levate di mezzo. In effetto, — io noto che agli insegnatori e descrittori di morale snervata ed epicurea viene perduta d'occhio una circostanza gravissima, ed è, che elli mostrano l'arte di vivere vita lieta e innocente in mezzo di popoli educati e governati dalla credenza inespugnabile al bene morale assoluto e al domma della immortalità, e però in mezzo altresì delle abitudini virtuose e degli istituti salutari che da quelle credenze presero origine. Per la ragione stessa elli dimenticano d'indovinare per virtù d'astrazione quale diverrebbe il mondo, ognora chè simili convinzioni fossero divelte per sempre dal cuore dei più, e con le convinzioni, eziandio gli affetti e gli abiti profondi morali. (Vedi Mamiani *dell' Immortalità* pag. 18.)

(127) Per me, quando vedrò nei celesti piani gli astri allontanarsi dai loro dati giri, e negli eterei campi urtarsi gli uni con gli altri, percorrere a caso i cieli, quando ascolterò gemere e inabissarsi la terra, quando io vedrò il suo globo errante e solitario, ondeggiante lungi dal sole deplorando l'uomo distrutto, perdersi nei vortici dell'eterna notte; e quando, ultimo testimone di queste lugubri scene, circondato dal caos, dalla morte, dalle tenebre, solo io esisterò, solo malgrado la mia paura, Ente infallibile e buono lo spererò in te: e sicuro del ritorno dell'eterna aurora, io ti attenderò sempre sopra i mondi distrutti.

(128) Nò, questo non è certamente un vano sistema, è un istinto profondo vanamente combattuto, e senza dubbio l'Ente Supremo stesso lo impresse nei nostri cuori per combattere il vizio e seguir la virtù. La tranquilla immortalità nella sua stabile dimoranza assisa sopra l'eternità; propizia ai buoni, terribile ai colpevoli, difende l'amico della giustizia dal tempo il quale sotto i suoi occhi corre a passi di gigante, e toglie alla speranza del vizio il rifugio orribile del niente. Sì: voi che usurpando il fulmine dall'Olimpo rovesciate le are delle eterne leggi, infami oppressori della terra, tremate, voi siete immortali! E voi, voi pure o vittime passeggiere della infelicità sulle quali vegliano i paterni sguardi di un Dio, viaggiatori d'un istante ad estranee terre, consolatevi, voi pure siete immortali.

(129) Il primo dei nostri doveri (dice Silvio Pellico *nei Doveri degli Uomini*) è l'amore della verità e la fede in essa. La verità è Dio; amare Dio e amare la verità sono la stessa cosa. — Dacchè la coscienza dice a tutti di vivere, dacchè viviamo per anelare al bene, dacchè sentiamo che il bene dell'uomo è, non già d'avvilirsi e di confondersi co' vermi, ma di nobilitarsi e d'inalzarsi a Dio, è chiaro non esservi altro uso sano della ragione se non quello che fornisce all'uomo un'alta idea della sua possibile dignità e che lo spinge a conseguirla; quindi imponiamoci di credere al vero, al bello, al buono. Per credere è d'uopo voler credere, è d'uopo amare fortemente il vero. Solo quest'amore può dare energia all'anima; chi si compiace di languire nei dubbi la snerva. La coscienza dell'uomo non ha riposo se non nella verità.



COMPENDIO

DI STORIA

DELLA FILOSOFIA



INTRODUZIONE

Importanza dell' Istoria della Filosofia. — Metodo istorico. — Metodo sperimentale o a posteriori. — *Metodo speculativo* o a priori. — *Riunione di questi due metodi. — Divisione della istoria della Filosofia in tre periodi o epoche generali*; Filosofia antica; — Filosofia del Medio-Evo; — Filosofia Moderna.

I. L' istoria della filosofia è il quadro del progresso dello spirito umano; essa ne comprende le sue più nobili opere, le sue più profonde meditazioni; abbraccia le ricerche le quali hanno dovuto esercitare la più potente influenza sopra tutti i rami delle conoscenze.

Qual uomo dotato di alti sensi non proverà un giusto rispetto aprendone gli annali nei quali trovansi registrate tante tradizioni antiche, tante importanti scoperte, tante profonde controversie? (a) Chi non seguirà con una giusta curiosità le fatiche con le quali i più preclari ingegni di tutte le nazioni, di tutti i tempi, hanno illustrato le teorie della sapienza? Il commercio che per cotal modo egli manterrà con loro eociterà in esso una generosa emulazione; grandi paragoni estenderanno le sue vedute, le quali saranno pur fecondate per molte esperienze. Vedendo l' applicazione e l' uso che la ragione umana ha fatto delle sue facoltà e delle sue forze, egli imparerà a conoscer meglio le leggi che la regolano e le prerogative che ella gode; così egli ritroverà le cagioni dei progressi otte-

(a) Degerando — *Istoria comparata dei sistemi di filosofia*. Tomo I. p. 45. ec.

nuti, degli errori commessi; di qui trarrà delle regole certe onde apprezzare il merito o gli inconvenienti dei diversi metodi (a); egli si rappresenterà sotto una forma sensibile tutte le operazioni dell'intelligenza; osserverà gli scambievoli ajuti che le scienze si sono prestati le une alle altre, la comune subordinazione di tutte a questa che giustamente è stata denominata la *Scienza Madre*; di qui finalmente egli potrà apprendere a giudicare le diverse dottrine non più solamente dai loro principj, ma ancora dai loro effetti; riconoscere e circoscrivere il dominio reale della filosofia, scuoprir le lacune che rimangono ancora a empirsi e sopratutto a distinguere con caratteri positivi la vera dalla falsa filosofia.

Se i più piccoli fenomeni della natura materiale ci offrono un interesse ognor rinascente, potremo noi rimanere indifferenti allo spettacolo dei più bei fenomeni della natura morale, delle operazioni di questa ragione che è come il reflesso dell'intelligenza suprema, e che sembra interposta fra il creatore e la creazione per rivelare l'uno all'altra, per spiegar questa con l'idea di quello? (b)

(a) È disciplina di coloro, dice l'illustre nepote del *Sismondi* (*), che insegnano una scienza premettere la storia letteraria ai principj. Ciò può convenire al metodo sintetico, che dice all'uomo « poni questo nella tua memoria, lo intenderai quando Dio vorrà; » non conviene certamente all'analisi che vuole che ad un atto stesso siamo giudici e discepoli. Sarebbe vano studiare la storia della filosofia senza averne un criterio per giudicare le assurdità che vi si incontrano, senza avere dei principj che facendo conoscere l'importanza della storia le servissero d'anello di connessione nella nostra mente. — Terminato il corso dei principj viene allora il vero tempo di approfondire la storia.

(b) Tutti gli ordini delle cognizioni e delle cose si intrecciano fra di loro a parallelismo e simetria composti: dal che

(*) Fr. Forti — *sulla direzione degli studi.*

Di più, nell'epoca principalmente in cui oggi noi ci ritroviamo, una simile investigazione sembra ottenere maggiore importanza e fare sperare conseguenze più fruttuose. Davanti a noi vediamo schierate le opere della sapienza umana per lo spazio di oltre a venti secoli. Ogni e qualunque via sembra essere stata tentata e ritentata da essa a diversi intervalli; un tesoro immenso di esperienza sta raccolto sotto i nostri occhi; le instancabili ricerche della erudizione hanno esplorato, riunito, dichiarato e commentato tutti i testi; l'istoria di tutte le altre branche delle cono-

emergono la concordia degli opposti, l'unità del moltiplice, l'armonia dell'anima col corpo e dell'uomo coll'universo, immagine viva benchè imperfettissima del supremo artefice. Perciò come la fantasia e le arti belle sono quasi uno specchio dell'intelletto e della natura qual fu al principio in sè stessa e qual è nel divino archetipo, e come ogni elemento estetico risponde a un elemento intellettivo e ne è per così dire l'espressione e il volgarizzamento; così la vicenda dei fatti e delle opinioni sottoposte al corso del tempo è un ritratto successivo della orditura simultanea delle idee e una sensata conferma e vogliam dire verificazione dei pronunziati scientifici. E sicome senza il filo delle idee è malagevole il penetrare con piè sicuro nel laberinto dei fatti e aggirarvisi senza smarrirsi, come accade all'archeologia esclese o soggetta al sensismo signoreggiante, così è converso lo studio dei fatti giova mirabilmente alle speculazioni e impedisce che altri sdruccioli dalle idee divine alle illusioni umane, e scambi i concetti sodi e fondati coi vuoti parti dell'astrazione. Onde che lo studioso della sapienza per amore della considerazione interiore o della contemplazione non deve trascurar la ricerca delle cose esterne ma farle camminar di conserva e ajutar l'una coll'altra ..... L'inchiesta dei fatti esteriori feconda l'ingegno e avviva la speculazione; oltre che mettendo innanzi la natura reale ed effettiva delle cose, vieta i trascorsi di quella o ne l'ammonisce e le somministra i mezzi pronti e efficaci per emendarli. (Vedi Gioberti. *Del Buono. Proemio*).

scenze umane è stata delineata ed offre dei preziosi ajuti a quella della filasofia (*a*).

II. Una questione della più alta importanza, quella cioè del metodo, che più sicuramente può esserne guida allo scopo che ci siamo proposti, è quella che dobbiamo ora trattare.

Vi hanno due metodi istorici (*b*).

Il primo che si appresenta quasi per istinto naturale allo spirito, è il metodo sperimentale. Sembra che la istoria essendo una collezione di fatti, e l'istoria della filosofia non essendo di per sè stessa che una collezione di fatti di un genere tutto particolare che vien denominata dei sistemi, non vi abbia se non che applicare a questi fatti il medesimo metodo applicato a tutti gli altri, cioè, l'analisi sperimentale. Si incomincierebbe col verificarli e descriverli; e quando

(*a*) L'età corrente sazia e stanca di sottilizzare a vanvera e di sognar senza pro, si è volta con fervore alla indagine dei fatti umani; la filologia, l'archeologia la storia sono in onore e culte a dovere da alcuni eccellenti: si imparano le lingue peregrine, si rivolgono gli archivii, si diciferano le iscrizioni, si rintracciano e descrivono e studiano con operosa solerzia i monumenti; e mercè di queste fatiche si sono risoluti con rara felicità alcuni di quegli enigmi che disperavano gli eruditi. Per ravvivare e rimettere in credito la filosofia scaduta e languente non v' ha forse mezzo più opportuno che accomunarle questo gran moto di erudizione tanto più proficuo, quanto meglio le dotte ricerche si accostano alle origini dei popoli e delle istituzioni. Ma a tal effetto uopo è guardarsi dagli studj superficiali e dal vezzo corrente di universaleggiare a furia con poca o niuna notizia dei particolari; il che genera una scienza falsa peggiore dell'ignoranza. — Il commercio della storia bene intesa colla filosofia giova ad entrambe perchè i fatti e le idee si illustrano e fecondano a vicenda. (Vedi Gioberti. *Del Buono Proemio*). (Trad.)

(*b*) *Cousin* — Introd. à l'Histoire de la philosoph. leç. 4.

fossero verificati e descritti, si ricercherebbero i loro rapporti; da questi rapporti, trarne delle leggi; con queste leggi determinare l' ordine e lo intiero disviluppamento dell' istoria della filosofia. Sarebbe d' uopo prendere, verbigrazia, un certo numero di epoche, di scuole, di sistemi dei più celebrati; studiar successivamente queste epoche, queste scuole, questi sistemi. Mediante un' osservazione assidua emergerebbero a poco a poco i rapporti che le separano e che le uniscono, e le leggi della loro formazione generale. Niuna cosa sembra esservi più semplice, più facile, e più saggia di un simile procedimento.

Ciò nonostante questo andamento non può condurre ad un gran resultato. Il metodo sperimentale non ha diritto di uscir dai fatti e dai caratteri reali dei fatti. Ora, saremo noi contenti di sapere che realmente tale epoca ha preceduto la tale altra, e che questa è stata consegnitata da altra ancora? Questo resultamento soddisfarebbe egli a tutti i bisogni dello spirito? Questo resultamento può egli esser per la ragione altra cosa che un punto di dipartenza? La ragione consente ella a confondere il passato col presente? E non vuole essa piuttosto intendere la ragione di ciò che ha preceduto e di ciò che ha consegnitato? Non vuole ella sapere tutto quello che ella sà in un modo ragionevole, con un ordine cioè che sia quello della ragione? Non vuole essa rendersi contezza dei fatti, conoscerli nelle loro cause, e richiamarli alle loro ultime leggi, vale a dire a qualche cosa di necessario?

A tutto questo è stato risposto e rispondesi ancora: che dalla sostanza dei fatti resulterà la necessità dei fatti. Ma la dialettica addimostra essere impossibile la metamorfosi dal fatto in diritto, dal contingente in necessario, dal relativo in assoluto. Si vede ciò che è, si osserva, si esperimenta; ma quello che dovrebbe essere, la ragione dei fenomeni, la loro necessità, non si vede, non si tocca,

non si conosce, non si osserva, e qui noi ci troviamo in una sfera che non cade sotto il metodo sperimentale. Non resta altro che rivolgersi ad un metodo diverso. Proviamo.

Chi rappresentasi nell'istoria? Con qual materia si ordisce? Quale è il personaggio istorico? Al certo l'uomo: la natura umana. Nella istoria vi hanno molti elementi diversi. Quali possono essere questi elementi? I soli della natura umana. Dati tutti questi elementi essenziali, i loro rapporti si manifestano di per se stessi. Imperocchè dalla natura di questi elementi diversi si traggono se non tutti i loro rapporti possibili, almeno i loro rapporti generali e fondamentali. Ora cosa sono i rapporti generali e fondamentali delle cose? Montesquieu l'ha detto: le leggi delle cose. « *Le leggi sono i rapporti necessarj che derivano dalla natura delle cose.* » Colui che ha inalzato il più gran monumento del secolo decorso si è guardato bene di affidarsi solo all'esperienza; si è rivolto alla natura delle cose; ed in essa, determinati gli elementi essenziali, ne ha conosciuti i loro rapporti; questi rapporti fondamentali gli ha inalzati a leggi, e queste leggi una volta costituite, le ha applicate all'esperienza e trasportate nell'istoria.

Il metodo sperimentale solo non può condurre che alla conoscenza di ciò che fu, senza che noi sappiamo lo perchè è stato ciò che fu, ed è stato così, ed in quel luogo, e non altrimenti nè altrove. Dall'altro lato il metodo speculativo solo potrebbe condurne ad un sistema falso che ne guiderebbe pur esso ad una veduta falsa dell'istoria.

Ma riunite i due metodi, fate come il sommo fisico il quale nel suo laboratorio concepisce ed esperimenta, esperimenta e concepisce, e usa a un tempo i sensi e la ragione. Incominciate col metodo *a priori* e dategli come a contrappeso quello *a posteriori.* Fa di mestieri incominciare ricercando gli elementi essenziali dell'umanità; poscia dalla natura di questi elementi desumere i loro rapporti fonda-

mentali; da questi rapporti trarre le leggi del loro svilup-pamento, ed in seguito passando alla storia, interrogarsi se dessa conferma o rifiuta questi resultamenti.

III. Possiamo dividere l'istoria della filosofia in tre periodi o epoche generali.

Il Periodo Primo rappresenta il movimento libero della ragione intorno la conoscenza dei principj, e delle leggi della natura e della libertà, senza una coscienza chiara di un metodo che possa esserle guida a questo conoscimento: *Filosofia antica.*

Il Periodo Secondo ci dipinge gli sforzi della ragione intorno al medesimo scopo, ma sotto l'influenza di un principio a lei superiore emanante dalla rivelazione; quindi, il movimento per francarsi da questo giogo straniero, conseguitato da nuova schiavitù ad un'altra forma arbitraria; spirito esclusivamente dialettico: *Filosofia del medio evo.*

Il Periodo Terzo ci appalesa il libero movimento alla ricerca dei primi principj, nell'idea di ordinare tutte conoscenze umane conforme un concetto più completo e più sistematico; epoca principalmente rimarchevolissima per il modo con il quale essa ha approfondito, fondata, e chiarita la scienza filosofica: *Filosofia moderna* (*a*).

(*a*) Credo non inutile l'indicare con la seguente *Bibliografia della storia della filosofia*, i principali lavori pubblicati intorno la storia generale e particolare della filosofia. —

(Nota del Trad.)

BIBLIOGRAFIA

DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA

ANCILLON FRED. *Miscellanee di letteratura e filosofia.* Parigi, 1809.

ANDERSON WT. *The phylosophy of ancient Greece investigated.* Lond. 1791.

AST FRED. *Saggio della storia della filosofia.* Laudshut, 1807.

BACHMANN CH. FRED. *Sulla filosofia e sulla sua istoria.* Jena, 1820.

BARDILI CHRIST. GODEFR. *Epoche delle principali idee filosofiche.* Halle, 1788.

BAYLE P. *Dizionario istorico e critico.* Amsterdam, 1740.

BARBEYRAC J. *Storia della morale*, nella Prefazione alla sua trad. francese del *Jus naturae* di Puffendorf. Basilea, 1732.

BARCHOU DE PHOENOEN. *Storia della filosofia Alemanna.* Parigi, 1837.

BARTHOLMESS CHR. *Giordano Bruno.* Parigi, 1847.

BATTEUX CH. *Istoria delle cause prime.* Parigi, 1769.

BERCHETTI. *Filosofia degli antichi popoli.* Perugia, 1812.

BERG. EMMAN. *Storia della filosofia religiosa.* Berlino, 1800.

BLESSIG J. LAUR. *Dissert. de origine philosophiae apud Romanos.* Strasburgo, 1770.

BIELKE J. ACHATES FEL. *Istoria della Teologia naturale.* Lipsia, 1752.

BOERGE RÜSBRIGH, danese. *Sull'antichità della filosofia e sull'idea di questa scienza.* Copenaghen, 1803.

BOETHIUS DAN. *De idea historiae philosophiae rite formandi.* Upsal, 1800.

BORDAS-DEMOULIN. Vedi nelle sue *Mélanges Philosophiques et religieux* la parte prima che ha per titolo: *Preparation a la philosophie.* Parigi, 1846.

BOUREAU DESLANDES ANDR. FR. *Istoria critica della filosofia.* Amsterdam.

BRANDIS CHR. AUG. *Dell'idea della storia della filosofia.* Copenaghen, 1815.

Bruckeri Iac. *Miscellanea historiae philosophiae* ec. Aug. Vind. 1748. — *Questioni sulla istoria della filosofia*. Ulm. 1736. — *Historia philosophiae a mundis incunabulis*. Lipsia, 1766.

Buddei J. Franc. *Analecta historiae philosoph*. Hal, 1701.

Bucher Sam. Fred. — *Historia metaphisices*. Wittemb. 1723.

Buhle J. Gottlieb. *Storia della filosofia moderna*. Halle, 1800. — *Istoria della ragione filosofica*. Lemgo, 1793. — *Trattato della storia della filosofia e bibliografia critica di questa scienza*. Gottinga, 1796-1804.

Bulfinger G. Bernardo. *Saggio delle dottrine Morali e Politiche degli antichi Chinesi*.

Buonafede Appiano. *Dell' istoria e dell' indole d'ogni filosofia; e sua restaurazione*. Milano, 1838.

Burigny (De). *Istoria della filosofia pagana*. La Haga, 1723.

Busching Fred. Ant. *Saggio di una storia della filosofia*. Berlino, 1772.

Carus Fred. Aug. *Idee per servire alla storia della filosofia*. Lipsia, 1809.

Centofanti Prof. Silvestro. *Del Platonismo in Italia*. Pisa, 1844. *Della filosofia di Pitagora* Pistoja 1846. *Una formula logica della filosofia della istoria*. Pisa 1846.

Ciceronis, *Historia philosophiae antiquae*; *ex omnibus illius scriptis collegit*, ec. *Frid.* Gedike. Berlino, 1782.

Cousin. *Cours de l'hist. de la phil. au 18me siècle* 1829. *et de la phil. moderne*. Paris, 1846.

Cudworth. *The true intellettual system of the universe by Rudosph*. Lond. 1678, tradotta in Latino da Mosheim, col titolo di — *Systema intellectuale huius universi*, ec. Leida, 1773.

Damiron. *Essai sur l' histoire de la philosophie en France au XIX siècle*, 1834. *et* XVII *siècle*. Parigi, 1846.

Degerando. *Istoria comparata dei sistemi della filosofia*. Parigi, 1822.

Eberhard J. Aug. *Storia generale della filosofia*. Halle, 1788.

Eberstein (von). W. L. G. *Saggio di una storia della Logica e della metafisica presso gli Alemannni da Leibnizio ai nostri giorni*. Halle, 1799.

England J. *Inquiry into the moral of ancient*. Lond., 1735.

Ernesti J. Henr. Mart. *Manuale enciclopedico di una istoria generale della filosofia e sua bibliografia.* Lemgo, 1807.

Fabricii Io. Alb. *Specimen elenchticum historiae logicae.* Hamb. 1779.

Formey. *Compendio della istoria della filosofia.* Anest, 1700.

Franzen Adam. W. *Storia della dottrina della immortalità dell'anima.* Lubecca 1747.

Fries Iac. Fred. *Materiali per la storia della filosofia.* Heidelberg.

Fülleborn Georg. Gust. *Piano per una storia della filosofia.* — *Raccolta di cose per servire alla storia della filosofia.* Züllicau, 1791.

Galluppi Pasquale. *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia da Cartesio a Kant.* 1827.

Garve Christ. *De ratione scribendi historiam philosophiae.* Lipsia 1768.

Garve Chr. *Sui diversi principj della filosofia morale da Aristotele fino ai nostri giorni.* Breslau, 1798.

Glafey Adr. Fr. *Storia compiutà del diritto della ragione.* Lipsia, 1739.

Goess Georg. Fred. Dan. *Trattato sull'idea dell'istoria della filosofia.* Erlangen, 1794 — *e Cenni sul dominio dell'istoria della filosofia.* Lipsia, 1798.

Grohman F. Christ. Aug. *sull'idea dell'istoria della filosofia.* Wittemberg, 1798.

Grotius Hugo. *Philosophorum sententiae de fato* ec. Ams. 648.

Gundling Nic. Hieron. *Historia philosoph. moralis.* Hal, 1706.

Heinneccii Jo. Gottlieb. *Elementi hist. philosoph.* Berlino, 1743.

Heumann Chr. Aug. *Acta philosophorum.* Hal 1714.

Hillebrand Tos. *Istoria della filosofia.* Heidelberg, 1819.

Hissmann Mich. *Magazzino per la filosofia e per la sua istoria.* Lipsia, 1773.

Hornii Ge. *Historia philosophica.* Lugd. Bat. 1655.

Imman Zender. *De notione et generibus scepticismi* ec. Bern. 1795.

Jonsius. *De scriptoribus hist. philosophicae.* Francfort, 1659.

Krug Guill. Traugott. *Symbolae ad histor. philosophiae.* Lipsia, 1813. — Storia della filosofia dell'antichità, 1815.

Laerzio Diogene. *Vite dei più illustri filosofi dell' antichità.*

Leclerc. *Histoire abrégée du platonisme.*

Lodtmann Ch. Georg. Guilli. *Breve saggio della storia della filosofia.* Helmst, 1751.

Maas J. Gen. Ehrenf. *Saggio sull' immaginazione — e Paralipomena ad historiam doctrinae de associatione idearum.* Hal. 1777.

Mamiani T. della Rovere. *Rinnuovamento dell' antica filosofia italiana.* Firenze per Ricordi e Jonhand, 1836.

Meiners Christ. *Istoria generale critica della Morale presso gli antichi e moderni.* Gottinga, 1800. — *Saggio della storia della filosofia.* Lemgo. 1786.

Oporini Ioach. *Historia critica de immortalitate mortalium.* Hamb, 1735.

Ortloff. *Manuale bibliografico della storia della filosofia.* Erlangen, 1798.

Ozanam A. F. *Dante e la filosofia cattolica nel secolo* XIII, *e Vita di Bacone e di S. Tommaso.* Trad. dal *Pr. F. Scardigli.* Pistoja, 1844.

Paganinus Gaudentius. *De philosophiae apud Romanos.* Pisa, 1717.

Perron. *Compendio storico delle scienze filosofiche e morali.* Milano, 1830.

Pessina. *Quadro storico dei sistemi filosofici.* Napoli, 1844.

Platner Ern. *Aforismi filosofici con alcuni saggi di introduzione istorica della filosofia.* Lipsia, 1793.

Plessing Fr. Vict. Lebrecht. *Ricerche istoriche e filosofiche sulle opinioni, sulla teologia e sulla filosofia dei più antichi popoli.* Tubinga, 1785. — *Ricerche per rischiarare la filosofia della più remota antichità.* Lipsia, 1788.

Polz Chr. Fr. *Istoria della teologia naturale.* Iena, 1777.

Priestley Jos. *History of the philosophical doctrine concerning the origine of the soul, and the nature of matter.* Londra, 1777.

Reimanni Jac. Frid. *Historia universalis atheismi.* Hildes, 1725.

Reinharti Laur. *Compend. historicum philosophiae.* Lipsia, 1724.

Reinhold Ch. Leonh. *Sull'idea della storia della filosofia.* Fülleborn.

Renouvier Ch. *Manuel de philosophie moderne.* Paris et Leipsig, 1842.

Romagnosi Gian Domenico. *L'antica morale filosofica* ec. — Prato, 1838.

Rosmini Antonio. *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. Napoli, 1845.

Sacchi Defendente. *Storia della filosofia Greca*. Pavia, 1820.

Salignac de la Mothe Fénélon Fr. (de). *Compendio delle vite degli antichi filosofi*. Parigi, 1795.

Salzmann Guil. Gottihl. f. *Commentatio in qua historia doctrinae de fontibus et ortu cognitionis humanae* ec. ec. Gottinga, 1821.

Schaller Ch. Aug. *Manuale della istoria delle verità filosofiche*. Halle, 1809.

Scheffer. Joan. *De natura et constitutione Philosofiae Italicae*. Upsal, 1664.

Schmauss J. Jacq. *Storia del diritto naturale*. Gottinga, 1755.

Schmid Ch. Christ. Ehrh. *Storia della dottrina dell' indifferenza* nella sua opera intitolata *Adiaphora*. Jena, 1809.

Simon Jules. *Histoire de la philosophie* nel *Manuale di Filosofia* all' uso dei Collegi. Parigi, 1846.

Snell Phil. Louis. *Breve saggio della storia della filosofia*. Giessen, 1819.

Socher Geo. *Saggio della istoria dei sistemi filosofici dai Greci fino a Kant*. Monaco 1802.

Staeudlin Ch. Fred. *Istoria e spirito dello scetticismo* Lipsia. 1783.

Stanley Tom. *The hystory of philosophy* tradotta in latino da Godefr-Olearius. Venezia, 1733.

Stdle Gottlieb. *Istoria della Morale Pagana*.

Stellini. *De ortu et progressu morum atque opinionum ad mores pertinentium specimen*. Padova 1764.

Stewart Dugald. *Histoire abregé des sciences metaphysiques morales et politiques* ec. ec. *traduite par* Buchon.

Struve. *Hist. doctr. grecorum ac romanorum philos. de statu animarum post mortem*. Altona 1803.

Suabedissen. *Risultato delle ricerche filosofiche sulla natura della conoscenza umana da Platone a Kant*.

Tennemann Guill. Gottlieb. *Istoria della filosofia* tradotta da

Fr. Longhena con note dei Prof. Romagnosi e Poli. Milano 1832.

Terzi Bas. *Storia critica delle opinioni filosofiche intorno all'anima*. Padova 1776.

Thomasii Jac. *Origines historiae philosoph. et ecclesiast.* Hal 1699.

Tiedemann Dietrich, *Spirito della filosofia speculativa*. Marburg, 1797.

Vossii J. Gerh. *De philosophiae et philosophorum sectis.* Hag. Com. 1658.

Wahljn Lud. *Dissertat. de progressu philosoph. teoreticae sec.* XVIII, 1796.

Walch Ioh. Ge. *Historia logicae* nella sua *Parerga accademica* Lipsia 1721.

Weiller Gaetan. *Saggio della storia della filosofia*. Monaco 1813.

Weiss Christ. *Sulla maniera di trattar la storia della filosofia nelle Università*. Lipsia. 1800.

Werdermann J. Ch. Gunther. *Saggio di storia delle opinioni sul destino e sulla libertà umana*. Lipsia 1794.

Windheim Chr. Ern. *Fragmenta historiae philosophicae.* Erl. 1753.

Zanotti Fr. Maria. *Compendio della filosofia morale Peripatetica*. 1754.

Zimmermann F. Ant. *Dissertazione sull' utilità della storia della filosofia*. Eidelberg. 1785.

L'autore in questo *compendio* della storia della filosofia, lascia a desiderar molto; subitamente incomincia con la *filosofia Greca* senza far parola della *Orientale*, intorno la quale si sono occupati molti preclari e sommi ingegni dell'età nostra, e per tutti basti citare Gioberti. La Grecia, secondo le più probabili congetture, non è prima trovatrice e maestra di sapienza. La storia ci racconta, che Pitagora e Democrito viaggiarono nelle Indie; dicono che Pirrone accompagnasse colà Alessandro; che Callistene, nipote di Aristotele, trasmettesse allo zio un sistema di Lo-

gica, ricevuto dai Bramini; che Pitagora, rimproverando Tespesione come troppo parziale agli Egiziani, udì rimproverar sè stesso come troppo ligio agli Indiani; e che il Bramino Yarka, interrogato da Apollonio che cosa pensassero i suoi sulla natura dell'anima, rispondesse: quel che pensate voi dopo Pittagora. (Vedi *C. Cantù* — Enciclopedia Storica).

A riempiere questa prima lacuna e dare un'idea della primitiva filosofia, reputo migliore riportare il seguente articolo, estratto dagli *Elementi di Filosofia* di ALESSANDRO PESTALOZZA, sulla

FILOSOFIA ORIENTALE

« Quando si parla della filosofia orientale o primitiva, si deve fare un'eccezione del popolo ebreo, presso il quale, almeno nei tempi più antichi, non si rinviene una filosofia propriamente detta. Questo era l'unico popolo, in cui le primitive tradizioni si fossero conservate nella loro integrità e pienezza. Governato da principio teocraticamente, egli riceveva immediatamente da Dio la regola del credere e dell'operare, e gli oracoli divini, fatti tremendi e venerandi dai più strepitosi portenti, non permettevano all'individuo la discussione, togliendone il bisogno e la possibilità. Quando prevaricava o dimenticava i suoi precetti, Iddio suscitava i profeti a correggere i costumi e a predirgli il futuro. La fede adunque e la riverenza alla legge, inculcata con tanta solennità di prodigj, non dirò che tenesse luogo di filosofia, ma che la rendeva a quel popolo affatto inutile. Ammaestrato da Dio medesimo, egli non aveva a cercare la verità che già possedeva, nè ad illustrarla, perchè in luogo delle dimostrazioni razionali stavano gli oracoli divini, i portenti, le profezie. Diviso poi dalle altre nazioni, non maturo peranco al genio speculativo, la discussione filosofica delle verità religiose sarebbe stata più perniciosa che utile. Solo quando le vicende politiche lo portarono a mescolarsi coi Babilonesi, coi Greci e coi Romani, cominciò a dividersi in varie sette; e ai tempi di Cristo gli Esseni, i Sadducei, i Farisei si dipartivano per varie opinioni dalle schiette credenze dell'ebraismo.

Non fu così delle altre nazioni. Le primitive tradizioni furono presso di queste ben presto alterate e guaste, perchè mancavano di un magistero assoluto e infallibile che le custodisse; quindi è che sentirono bentosto il bisogno di riflettere sopra le loro credenze e di cercarne le ragioni. L'Oriente è la culla della filosofia; e i primi che vi si applicarono ed i cui lavori siano giunti fino a noi, sono gli Indiani, poi i Persiani e gli Egizii, e finalmente i Chinesi. Le prime fonti o, per così dire, la materia delle loro speculazioni scientifiche e dei loro sistemi, sono i libri sacri, come i Veda per gli Indiani, il Zend-Avesta pei Persiani, e i Kings pei Chinesi.

I libri sacri degli Indiani (1500 anni avanti Cristo?) ammettono una sola sostanza eterna e infinita, l'unità pura, da loro chiamata Brahm; il quale sortendo da uno stato di sonno e di indeterminazione, produce la Trimurti o trinità, cioè Brahma o il creatore, Visnù o il conservatore delle forme, e Siva o il distruttore delle forme, il quale, per mezzo di questa distruzione, fa ritornare gli esseri nell'unità assoluta e primitiva. La qual Trimurti non si sviluppa se non dopo la produzione di un altro principio, chiamato Maya, ossia la materia, l'illusione, la sorgente di tutti i fenomeni e dell'individuazione degli esseri. In questa dottrina vogliono alcuni riscontrare un rigoroso sistema di panteismo; perchè la materia non si ammette se non come un'illusione: il che ad altri non sembra, giacchè gli esseri creati

(a) La filosofia indiana è ricca di opere, che contengono, insieme agli errori e alle favole, molte verità ed anche saggi precetti di morale, di diritto e di politica.

I libri sacri degli Indiani sono: 1°. I *Veda*, la qual parola s'interpreta *scienza* o *legge*, attribuiti a *Vyasa*, che vuol dire *compilatore*. I Veda sono quattro, cioè *Rig-Veda*, *Yadjour-Veda*, *Sama-Veda* e *Atharvan*; e trattano di Dio, della creazione, e dell'anima. 2°. I *Purani*, attribuiti essi pure a Vyasa, e comprendono diciotto poemi intorno alla generazione degli dei e del mondo. 3°. Il *Ramayan*, che si dice di *Valmiki*, e il *Mahabharata* di Vyasa, di cui il *Bhagavat-Gita* è un episodio filosofico. 4°. Il *Manavà-Dharma-Sastra*, che contiene le leggi di *Manù*.

Di questi libri si diedero diverse interpretazioni; altre delle quali sono ortodosse, cioè assai riservate e appoggiate alla parola autorevole dei Veda e alla

non impropriamente si possono chiamare e furon sovente chiamati non-enti, attesa la loro contingenza. Ma se incerto è il panteismo dei Veda, manifesto si mostra nei loro interpreti. I libri sacri (a) offrendo una forma enigmatica, fu d' uopo interpretarli, dal che nacquero diverse scuole, alcune ortodosse, che professano la filosofia Vedanta, ossia conformi più o meno alla dottrina dei Veda; altre eterodosse, che si discostano da quella dottrina, e precipitano in errori assai arditi.

L' ultima interpretazione eterodossa quella è di Budda. Il buddismo descrive un triplice passo; il primo muove dallo spirito, il secondo dalla sensazione, il terzo dal *me*; infine termina nel panteismo. Mentre i Bramini rispettano i Veda e li appoggiano, i Buddisti li ricusano, fanno la materia eterna e Dio in infinito riposo. Perseguitato il buddismo nell'India, si ricoverà cinquant' anni dopo la venuta di Cristo nell' Isola Indo-Chinese e nella China, ove fonda la religione e la filosofia di Fo.

Il Zend-Avesta attribuito a Zoroastre (400 a. C.) professa il più aperto dualismo, cioè l' esistenza di due principii l' uno buono e l' altro malo. Mitra è l' essere eterno e necessario, che generò Ormuzd, che è il principio buono, ed Ahriman principio cattivo, fatto tale per invidia, e rappresentato sotto la figura di un serpente. Dalla lotta poi dei due principii sortì il mondo, misto di beni e di mali. Tutta la teologia di Zoroastro non sembra che una corruzione dei dogmi affidati alla più vetusta tradizione.

La dottrina degli Egizii (1900 a. C.?) altra era *essoterica* ed altra *acroamatica*, cioè altra pubblica e volgare, ed altra segreta,

tradizione; altre eterodosse, perchè discrepanti da quella e da questa. Due filosofie ortodosse si contano dette *Mimansa*. Il primo Mimansa è di *Djaïmini*, che assunse di interpretare i Veda nei *Sutra*, o aforismi. Un secondo Mimansa è di Vyasa, chiamato filosofia *Vedanta*, perchè ancora molto conforme ai libri sacri. Le scuole eterodosse sono: 1°. la *Niaia*, che si compone della filosofia dialettica di *Gotama*, e della atomistica di *Canada*, chiamata l' una *Nyaya* o del raziocinio l' altra *Vaisescika* o fisica. 2°. La filosofia *Sankia* di *Hapila*, la qual contiene un dualismo, che degenera in un politeismo poetico. 3°. Quella di *Djaïna*, esposta nella filosofia di *Sciarvaka*, materialistica; e quella di *Budda*, che termina nel panteismo.

riservata ai sacerdoti. L'essere incomprensibile genera Kneph, la ragione effettrice delle cose, il demiurgo. Indi genera Phta, il principio vitale e organizzatore del mondo. Per via di produzione emanarono Osiride, che è il principio attivo e immateriale; ed Iside, principio passivo e materiale; l'altre cose tutte furono fatte dall'unione di questi due principii.

Nell'Y-King (800 a C.), uno dei Kings o libri sacri dei Chinesi, si stabilisce l'esistenza di Tao ragion prima, od anche Taichì, ente supremo e sovrintelligibile, il qual produce due nature; la positiva, perfetta e attiva; e la negativa, imperfetta, passiva; dalle varie combinazioni dei quali uscì il mondo. Tao-tsè fu il primo a formulare un sistema, che fu poi riformato da Lao-tsè (560 a. C.) nella parte metafisica e ontologica. Confusio, venerato qual Dio per l'eminenza del suo sapere, svolse la parte morale. Finalmente si introdusse nella China il buddismo, che fonda tutto sul *nulla*, da cui scaturiscono tutte le cose, che al nulla ritorneranno. »

PERIODO PRIMO.

FILOSOFIA ANTICA.

EPOCA PRIMA.

DA TALETE FINO A SOCRATE.

SCUOLA JONICA — SCUOLA ATOMISTICA.

Carattere di queste Scuole.

I. Talete (600 anni prima di G. C.) di Mileto, città commerciante la più florida della Jonia, si istruì viaggiando; acquistò alcune cognizioni mattematiche ed astronomiche, e dai suoi concittadini fu noverato fra i sette sapienti. Egli fu il primo fra i Greci che si occupò razionalmente dell'origine del mondo.

L'acqua, era il fenomeno col quale egli spiegava tutti gli altri (*a*), e si disputa tuttora per sapere se egli ammetteva l'intervento di un principio superiore che avesse tratto dall'acqua tutte le cose. Ma se in *Talète* vi ha poca cogni-

(*a*) *Cousin*. Histoire de la philos. t. 1 p. 246 ec.

zione di scienza mattematica, astronomia e di teismo, ne troviamo minore assai in *Anassimandro*, e veruna in *Anassimene* e in *Eraclito*. Apparisce chiaro che *Anassimandro* non uscì della natura, e che essa solamente, considerata nella sua totalità infinita, gli sembrasse Dio. Talete l'aveva costituita tutta intiera con il principio dell'acqua; *Anassimene*, come più tardi *Diogene d'Apollonia*, impiega l'aria, principio un poco più purificato, ed *Eraclito* l'ultimo rappresentante della scuola Jonica, prende un principio più sottile ancora, ma sempre materiale, il fuoco. Ora, il fuoco anima e distrugge tutte le cose; esso è essenzialmente il movimento; il movimento è la varietà; di qui la teoria che tutto cangia, passa, si trasforma incessantemente, e che il carattere comune di tutti i fenomeni del mondo è una contradizione perpetua, una guerra, ma una guerra costituita; perchè la varietà e la contraddizione hanno pure le loro leggi le quali sono le leggi stesse di questo mondo, leggi fatali e irresistibili.

Nella scuola Jonica, l'anima dell' uomo rappresenta una parte molto debole. Voi ben conoscete che essa non è spirituale in un sistema nel quale il principio primo non è spirituale; ella ora è una modificazione dell'aria, ora una modificazione del fuoco; è il materialismo nella sua infanzia. In *Eraclito* emerge chiaro il fatalismo; e tutta la scuola è talmente occupata del mondo che non fa oltre un passo; il mondo è il solo Dio della scuola Jonica.

II. Questa continua e sviluppasi in un'altra scuola che in qualche modo ne è come l'appendice necessaria, la scuola di *Leucippo* e di *Democrito*. Secondo l'opinione di questa scuola gli atomi producono il mondo, il movimento di questi atomi è un attributo essenziale per modo, che da se stessi entrano in azione, formano tutti i corpi e il mondo, combinandosi fra loro in virtù di alcune leggi loro proprie. Voi vedete che questo è un sistema del tutto fatalista e

ancora più positivamente materialista di quello di Eraclito. L'anima è una collezione di atomi rotondi e ignei, d'onde risultano il movimento e il pensiero.

Ecco ora la teoria della conoscenza umana, in ordine a questo sistema. I corpi composti di atomi sono in continuo movimento e per conseguente in perpetua emissione di alcuni dei loro atomi. Queste emanazioni dei corpi esteriori ne sono le immagini. Esse in contatto con gli organi producono la sensazione, ed essa il pensiero. Di qui, una morale che ha per unica regola la prudenza, e unico scopo il ben essere per l'eguaglianza d'umore. Di Dio, la scuola Jonica fa silenzio; — nel suo secondo come nel primo sviluppo, non avvi altro Dio che il mondo; il Panteismo è proprio di questa scuola. Cosa è finalmente il panteismo? La concezione del tutto, vale a dire del mondo, come unico obietto del pensiero, come l'unica esistenza, come bastante a sè medesimo, e per se stesso manifestantesi, infine come Dio. Ogni filosofia nascente è una filosofia della natura e propende al panteismo. Ma il sensualismo ionico vi cade necessariamente. Non considera che il mondo, in esso non ricerca che un principio materiale, ne trae l'intelligenza dell'uomo, fa dell'anima un'aria o un atomo di fuoco, nega o trascura tutto il rimanente, si risolve nel panteismo, cioè nell'ateismo.

SCUOLA D'ITALIA — SCUOLA D'ELEA.

Carattere di queste Scuole.

I. Pitagora nacque a Samo nel 584 avanti G. C. secondo Meiners. Egli è debitore dei progressi che fece nelle scienze ai suoi viaggi in Grecia ed in Egitto, e senza dub-

bio alle lezioni di Talete (a). Fondò una scuola e una specie di congregazione filosofica a Crotone in Italia, disperanzato di stabilirla a Samo. Questa associazione aveva doppio scopo; perfezionare gli abiti intellettuali religiosi e morali, ed uno scopo politico segreto. Quest' ultima pretensione cagionò la rovina della società verso il 500 e la morte del suo fondatore.

Il genio inventivo di Pitagora, trovò gli elementi delle scienze mattematiche (b), della musica (c), dell'astronomia (d); e le sue scoperte in queste diverse scienze, basterebbero a rendere immortale il suo nome. Egli considerava i numeri come le invenzioni le più utili; e la scienza dei numeri, alla quale egli rese ben molti servigj, gli sembrava che per la sua natura enimmatica, potesse divenir la sorgente di ogni cono-

(a) *Tennemann.* — Manuale dell' Istoria della filosofia t. 1.

(b) Afferma Proclo che Pitagora ridusse a forma di scienza la Geometria della quale Meri avea rinvenuto gli elementi, essendo celebratissimo fra le sue scoperte il teorema dell' Ipotenusa; primo Pitagora, al dir di Laerzio, introduceva in Grecia l' uso dei pesi e delle misure, e primo serviasi nell' Aritmetica delle cifre che or diciamo Arabe. (Trad.)

(c) Pitagora osservava ed esaminava primiero le proporzioni della musica inventando il *Monocordo*.

(d) Molto ancora debbe a Pitagora l' astronomia; che primo scoprì la legge fondamentale della gravità dei corpi celesti verso il sole, cioè che questa è in ragione inversa dei quadrati delle distanze. Insegnò la distribuzione della sfera celeste, l' obliquità dell' eclittica, la rotondità della terra, l' esistenza degli antipodi, la sfericità del sole e degli altri astri, la cagione della luce del Sole e della Luna e delle loro ecclissi; vuolsi che il sistema copernicano stesso, avesse le prime fondamenta nella sua scuola. (Vedi *Laerzio* — *Scheffer* — *Dutens* — *Montucla* — *Bruchero* — *Rambelli*).

(Trad.)

scenza in Filosofia. Per tal modo egli diede origine ad una filosofia mattematica.

I numeri sono i principj delle cose. Applicando all' ordine della natura e alla regolarità delle forme il loro spirito informato di idee mattematiche, i pittagorici trovaronsi naturalmente spinti a prendere il sistema dei numeri per quello delle cose, e si avvisarono potervi riconoscere le forme e la potenza degli esseri, denominandoli una imitazione dei numeri. I numeri sono impari o pari. Il principio dei primi, è l' unità; quello dei secondi, la dualità. I numeri pari sono limitati e completi; illimitati e incompleti gli impari. Il principio assoluto di ogni perfezione è adunque l' unità e la limitazione; quello dell' imperfezione, la dualità e l' indefinito. I dieci numeri fondamentali delineano il sistema completo della natura. Dai rapporti dei numeri possiamo concepire la sostanza degli esseri, come dalle combinazioni numeriche determinansi l' origine e la formazione delle cose. Di qui l' applicazione dei numeri alla fisica, alla psicologia, alla morale.

I pitagorici consideravano *il mondo* come un tutto armonicamente ordinato, consistente (secondo il sistema *decadario*) in dieci grandi corpi che muovonsi intorno al centro, seguendo armoniche leggi. Di qui l' armonia delle sfere. Il centro o fuoco centrale, il sole, è l' obietto il più perfetto di tutta la natura, il principio del calore, e per conseguente anche della vita; esso penetra tutte le cose.

L' anima è un' emanazione del fuoco centrale, un composto d' etere caldo e freddo, suscettivo di unirsi a qualche corpo qualunque sia, costretto però dal destino di traversare una certa serie di corpi. Dobbiamo ai pitagorici il primo saggio di una teoria psicologica dei fenomeni interni, e di un' analisi delle facoltà dell' anima. La ragione e l' intelligenza riseggono nel cervello, gli appetiti e la volontà nel cuore.

Per tal modo la dottrina di Pitagora si estese alla filosofia morale. La morale pitagorica contiene molti ed eccellenti germi, ma le nozioni generali sono ben poco sviluppate. Il bene morale è rappresentato dall'idea dell'unità e della determinazione; il male, dal moltiplice e dall'indeterminato. L'anima è un numero che si muove; l'armonia, l'unità dell'anima, la sua rassomiglianza a Dio, costituiscono la virtù. Ma un obietto il quale attrasse più che ogni altro l'attenzione di quei filosofi, è la morale ascetica; l'organizzazione intiera della loro società, si rapportava ad uno scopo morale (a).

II. È evidente che la scuola Italica, è una scuola idealista costituita. Ma ancora non siamo giunti all'ultimo sviluppo di questa scuola (b); non vi si arriva che per la scuola

(a) Pitagora adunque fu a un tempo filosofo universale, cittadino, legislatore, caposcuola, ierofante, riformatore in politica, in morale, in religione. E quanto sapientemente! Che se non fu italiano di nascita e precisamente etrusco, come scrivono *Suida* e il *Maffei*, l'Italia può a ragione vantarsi di sì illustre filosofo, che egli e' vi faceva lungo soggiorno, e in quella parte di essa che dicevasi Magna Grecia, si rendettè pei nuovi suoi dommi chiaro singolarmente e famoso, il che confermasi ancora dal nome d'*Italica*, che alla scuola da lui fondata venne attribuito; a quella scuola io dico, che il *Prof. Poli* (Supplementi al Manuale di Filosofia del Tennemann) il *Romagnosi*, il *Cuoco* nel suo Platone in Italia, ed il *Rambelli*, tentano provare essere stata la più antica fra le scuole filosofiche, ed anzichè procedere dalla Greca per mezzo della Jonia, essere tutta indigena e nazionale, e ciò che è più, la madre e maestra della scuola Greca istessa da cui fin qui solevasi derivare.

Molti scrittori oltre i nominati hanno illustrato le dottrine pitagoriche; non sono da tacersi i lavori del *Bruchero*, *Gerdil*, *Buonafede*, *Del Mare*; *Sacchi*, *Tiraboschi*, *Micali*, *Meiners*, *Scind*, *Cocchi*, *Centofanti e Gioberti*. (Trad.)

(b) *Cousin*. Hist. de la philos. t. p. 254.

Eleatica (a). Quello che alla scuola Jonica è la scuola Atomistica, la scuola d'Elea lo è per la Pitagorica; essa ne è la conseguenza estrema. Pitagora segnalò l'armonia che regna nel mondo manifestandone l'unità del suo eterno principio.

Senofane colpito da quest'idea dell'armonia del mondo, cominciò a tener più di conto dell'unità (b) che della varietà, come elemento della composizion delle cose, conservò poco bene l'equilibrio tra l'unità che aveano riconosciuta i pitagorici, e la varietà che Pitagora non aveva negata, ma che solamente Eraclito e gli Jonici avevano considerata.

Subitamente *Parmenide*, il quale successe a Senofane, fu tanto preoccupato, a imitazione del suo maestro, dell'idea dell'unità, che senza negare l'idea della varietà, la trascura del tutto.

Zenone va più lungi; questi non trascura l'idea della varietà, la nega; conseguentemente nega l'idea del movimento, quindi l'esistenza del mondo.

(a) Elea città della Magna Grecia diede il nome alla scuola eleatica, la quale si suddivide in due altre scuole principali; l'una detta metafisica, che seguì il movimento della scuola pitagorica; e l'altra posteriore chiamata fisica, la quale seguì le pedate della Jonica; la prima è rappresentata specialmente da *Senofane, Parmenide* e *Zenone*, l'altra da *Leucippo* e *Democrito* come vedremo.

(Trad.)

(b) Dal principio *che niente non proviene da niente*, Senofane conchiuse *che niente non potrebbe non passare dal non essere all'essere*. Secondo lui tutto che esiste realmente è eterno e immutabile. Da ciò egli considerava tutte le cose sotto la legge dell'unità. (Vedi il *Tennemann*).

(Trad.)

SCETTICISMO DEI SOFISTI

I. Verso la fine dell'Ottantesima Olimpiade, la filosofia presso i Greci andò soggetta ad una considerevole rivoluzione; ella uscì dal santuario nel quale era stata fino a quel momento rinchiusa; si produsse in pieno giorno; si sforzò a divenire popolare. Ma essa si alterò in questa trasformazione; quanto acquistò di successo apparente e di splendore esterno, altrettanto perdè in dignità reale. Questa rivoluzione fu opera dei Sofisti.

La rapida propagazione presso i Greci di tutte le specie dei sistemi, l'incertezza dei principj e dei resultamenti nelle applicazioni le più sublimi dell'intelligenza, i progressi di un certo miglioramento di cultura i quali coincidevano con la decadenza delle abitudini morali e religiose, diedero origine alla filosofia sofistica (a).

I sofisti non miravano che a brillare per le pretese conoscenze universali. Si applicavano a risolvere problemi bizzarri e di niun momento e pensavano sopratutto ad abbellirsi con l'arte della persuasione. Con questo intento inventarono diversi artifizj dialettici atti a confondere gli avversari e sostenere qualunque proposizione filosofica, privi affatto del vero spirito filosofico.

II. *Gorgia* di Leontino, discepolo di Empedocle, tentò di provare nel suo libro *sopra la natura*, che non vi ha niente di reale, niente che possa essere conosciuto e trasmesso con l'ajuto delle parole. La distinzione fra gli obietti le percezioni e le parole era importante; ma questa rimase sterile.

(a) *Tennemann* — Manuale dell'Istoria della filosofia. t. 1.

Protagora di Abdera allievo di Democrito, sostiene che la conoscenza umana consiste unicamente nella percezione del fenomeno col subietto; che l'uomo è la misura di tutte le cose; che la differenza fra le percezioni, in quanto alla verità o alla falsità, è nulla; che esse sono unicamente preferibili o da rifiutarsi; che ogni modo di vedere ha il suo contrario, e vi ha tanta verità da una parte come dall'altra; per conseguente sopra niuna cosa potersi stabilire disputazione. Pone in dubbio la realtà e l'esistenza attuale degli Dei.

Prodico di Ceo, discepolo di Pitagora, si occupò della sinonimia delle parole, fece derivare la religione dal sentimento di riconoscenza e maravigliosamente proclamò la virtù senza praticarla.

Ippia d'Elide era un parlatore il quale pretendeva un sapere universale.

Trasimaco di Calcidonia, *Polo* di Agrigento, *Callicle* d'Acarnia, *Eutidemo* di Chio, ed altri, insegnavano non esservi per l'uomo altra regola obbligatoria che l'istinto, il capriccio e la forza fisica; che il giusto e l'ingiusto sono ritrovati della politica.

Diagora di Melos era conosciuto per un ateo dichiarato.

Critia di Atene, avversario di Socrate attribuì alla politica l'origine della religione, e sembra che egli abbia fatto consister l'anima, come Protagora, nella sensibilità, la quale essa pure risiede nel sangue.

DA SOCRATE FINO ALLA SCUOLA D'ALESSANDRIA.

SCUOLA DI SOCRATE

1. (a) Socrate nacque in Atene nel 469 o nel 470, da un povero scultore chiamato *Sofronisco*, e da *Fenarete* levatrice; si formò uno spirito completamente opposto alla frivolezza e alle sofistiche abitudini dell'epoca di raffinamento nella quale egli visse dandosi intieramente al consorzio della società, puranco delle femmine chiare per grazia e ingegno, e proponendo incessantemente a sè medesimo l'idea autorevole del saggio, la intiera vita del quale e come uomo e come cittadino, offre sotto tutti i rapporti un

(a) La filosofia sarebbe perita nella Grecia, come dice il *Pestalozza*, se la setta dei sofisti avesse potuto durare a lungo. Ma come l'errore quando è giunto al suo colmo diventa ributtante e fa sentire di più l'amore e il bisogno della verità, così le follie dei sofisti destarono una forte reazione che diede origine alla epoca più luminosa della filosofia greca. La prima spinta fu data da Socrate, l'incremento e lo sviluppo sistematico da Platone ed Aristotele; finchè poi decadde di bel nuovo per le sette degli stoici e degli epicurei. Tutto questo periodo della filosofia greca viene abbracciato col nome di *filosofia Attica* e si distingue, in filosofia socratica, sistematica e della decadenza.
(Trad.)

modello di ciò che può addivenire l'umanità (a). Egli fu il maestro del genere umano, come il maestro dei suoi concittadini, non per amor di guadagno o per acquistarsi fama, ma in virtù di una vocazione interna. Egli si propose in special modo di raffrenare lo spirito di speculazione mediante la forza di un buon senso imperturbabile, di sottoporre le pretenzioni scientifiche alla obbligazione di un principio più alto, cioè, alla virtù, e di congiungere la religione alla morale.

Senza fondare propriamente una scuola, nè stabilire un sistema filosofico, attrasse attorno a sè, con la dignità e l'urbanità dei suoi ragionamenti una schiera di giovani e di uomini adulti; alla maggior parte di essi ispirò sentimenti e idee più sublimi, e di alcuni dei suoi più affezionati uditori formò uomini di un merito sommo. Combattè i sofisti opponendo il suo retto senso, la sua ironia, il suo carattere. Nemico costante dello spirito di oscurità e del ciarlatanismo scientifico, anche nella vita comune si acquistò dei nemici e terminò col soggiacere ai loro intrighi (b). Bevve la cicuta l'anno 400 pr. di G. C.

(a) *Tennemann.* Manuale della Istoria della Filosofia.

(b) Se la gratitudine e la riconoscenza fossero sempre il frutto delle buone azioni, un uomo di tal fatta avrebbe, anche vivente meritato gli altari. Ma un aspra guerra s'intimò contro Socrate da tutti coloro, ed erano pur molti, i quali sentendo da lui proclamata con tanto amore la teoria dei doveri che a ciascun uomo o pubblico o privato ne incombono, sentendo enumerate le qualità che in ciascun suo stato deve aver l'uomo, vedevano elevarsi contro di sè, che a quei doveri non adempivano, che di quelle qualità mancavano, il tremendo giudizio della opinion pubblica, che, bene formata, getta nel fango quegli uomini che dianzi aveva inalzato al cielo. . . . . . .

Quella espiazione che viene tardi per le vittime della calunnia, ma che è pure di un qualche conforto ai seguaci della

II. Benchè Socrate non sia propriamente un filosofo di scuola, ciò non dimeno col suo carattere e il suo esempio, per la sua dottrina e il modo di comunicarla, nella sua qualità di uomo saggio e di maestro popolare, ha reso alla filosofia un servigio tanto grande che giammai potremo dimenticarlo; egli diresse la riflessione sopra studj di somma importanza per l'uomo, ai quali non potremmo rinunziare per alcun altro, e dimostrò la interna sorgente dalla quale proviene ogni credenza.

Le dottrine di Socrate avevano per obietto esclusivamente le idee dell'ordine morale e religioso, il destino e la perfezione dell'uomo considerato come un essere ragionevole, e in ultimo i suoi doveri che egli esponeva in modo semplice e popolare a misura che glie ne veniva fatta abilità, chiamando in ajuto, la testimonianza del senso morale dell'umanità.

1.) La felicità la più preziosa dell'uomo, e il più degno impiego delle sue facoltà, è riconoscere il bene che dobbiamo fare e operare in conseguenza di questa veduta della ragione. I mezzi che vi conducono sono la conoscenza di noi medesimi, e l'abitudine di padroneggiare l'anima propria. La saggezza che egli spesso rassomiglia alla prudenza o alla moderazione, comprende tutte le virtù come conoscenza essenzialmente attiva; per questo esso

virtù, toccò a Socrate morte. Il tempo grande scuopritore del vero, fece palese la ingiustizia dei di lui calunniatori..... e a lui fu scolpita una statua e dedicato un tempio. Ma un altro tempio assai più onorevole e duraturo perfino nella più lontana posterità eresse a lui la intemerata sua vita, e l'amor suo ardentissimo degli uomini e del Vero, e l'avere insegnata una morale così pura, che quasi tutta per diventar divina, non aspettava che di essere annunziata o comandata dall'umanato Figlio di Dio. (*Prof. Avv.* Celso Marzucchi — *Discorso sopra Socrate*).

denomina la virtù una scienza. Con la prudenza, i doveri dell'uomo verso sè stesso comprendono la temperanza e il coraggio. I doveri verso gli altri racchiudonsi tutti nella giustizia, vale a dire, il compimento delle leggi umane e divine.

2.) La virtù è la vera felicità, la perfezione morale e la felicità vanno inseparabilmente unite.

3.) La religione, è un omaggio reso a Dio con la pratica delle buone azioni, e un continuo sforzo a realizzare tutto il bene che le nostre facoltà ci permettono di fare.

4.) Il sommo Dio è il primo autore e mallevadore delle leggi morali, la sua esistenza è attestata dall'ordine e armonia della natura, sia al di fuori sia al di dentro dell' uomo. È un Ente razionale invisibile che si rivela per i suoi effetti. Di più, Socrate riconosceva la providenza, dottrina alla quale si ricongiungeva la sua credenza alla divinazione e al suo genio familiare; finalmente i diversi attributi di Dio relativi al sapiente regolamento della natura e alla costituzione dell' uomo. Egli non credeva dover portar più lungi le sue ricerche.

5.) L'anima è un essere divino, o simile a Dio. Per la ragione e per la sua forza invisibile essa si avvicina a Dio; per conseguente è immortale.

6.) Ogni altra scienza e dottrina che non può avere utilità per la vita pratica, egli la riteneva come vana, senza scopo, disgradevole a Dio; ciò non ostante non fu estraneo alle mattematiche, nè alle speculazioni dei sofisti.

III. Il metodo d'insegnamento di Socrate era una specie di esercizio intellettuale che egli eseguiva, traendo dalla coscienza di ciascheduno i principj della credenza naturale con i comuni processi, cioè con l'induzione e l'analogia, e con la forma del dialogo. Questo metodo gli venne suggerito dal sentire puro e retto del quale egli era dotato, come dal bisogno di porre in contradizione fra di loro i so-

fisti onde meglio combatterli; a questo scopo egli si armava della sua ironia o ignoranza affettata, e della sua dialettica.

Il grande e il vero sviluppamento della filosofia socratica fa di mestieri ricercarlo in Platone e in Aristotele (a).

(a) Mentre Socrate congiunse indivisibilmente la virtù colla felicità, due de' suoi discepoli le separarono; l'uno dei quali ripose il sommo bene nella virtù; l'altro nella felicità, a cui la virtù serve di mezzo. Il primo sistema vien chiamato Cinismo, setta dispettosa ed acerba accusatrice dei costumi degli uomini, capo della quale è *Antistene*, seguito da *Diogene*. Dell'altro è autore *Aristippo* da Cirene, che riponeva la felicità nel piacere moderato dalla ragione e dalla prudenza: e come il cinismo prevenne lo stoicismo; così il sistema cirenaico preparò la dottrina d'Epicuro. Seguaci d'Aristippo furono principalmente *Aristippo iuniore*, *Teodoro* che professò l'ateismo, *Bione* che derise le credenze religiose, *Egesia* che commendò il suicidio.

Socrate usò dell'arte dialettica per convincere di errore i suoi avversarii. Però alcuni suoi discepoli non adottarono del loro maestro che quest'arma con cui egli trafiggeva i sofisti, e coltivarono la dialettica soltanto come un'arte disputatoria e ingannatrice. Di qui ebbe origine la scuola megarica, fondata da *Euclide* megarese. Altri discepoli di Socrate interpretando la simulata sua ignoranza come un vero dubbio, convertirono l'ironia in un vero scetticismo. *Pirrone* è il capo di questa scuola, il quale sosteneva non potersi saper nulla di certo, perchè nè l'esperienza nè la ragione, che sono le sole vie del sapere, non vanno immuni da contraddizioni; perciò l'uomo saggio non deve nè affermare nè negare cosa alcuna, ma rimanersi nella più assoluta indecisione. Il pirronismo o scetticismo di Pirrone venne riprodotto da Arcesilao e da Carneade, ed in tempi assai posteriori da una folla di scettici da Enesidemo fino a Sesto Empirico (*come in appresso vedremo*). — Vedi Ales. Pestalozza. *Elementi di Filosofia*.

SCUOLA DI PLATONE

Sviluppo e carattère di questa Scuola.

Platone nato in Atene verso il 430 (av. G. C.) di *Aristone* e di *Periziona*, stirpe di Codro e di Solone, fu dotato dalla natura di un sommo ingegno che felicemente fu coltivato dalla sua infaticabile attività, dai suoi studj, e dai suoi viaggi in Italia e in Sicilia: in fine dalle sue abituali relazioni con gli uomini i più distinti d'Atene, e particolarmente con Socrate, i ragionamenti del quale egli ascoltò per otto anni. Fondò nell'*Accademia* una scuola filosofica, che per lungo tempo fu semensaio di uomini virtuosi e di sublimi pensatori. Egli morì 348 anni pr. di G. C.

Platone, allievo di Socrate, si imbevve del suo metodo; per questa ragione incomincia dalla psicologia. La sorgente della conoscenza non è già, secondo Platone, la testimonianza dei sensi i quali non si rivolgono che al variabile (*a*). Non l'intendimento nè il ragionamento, ma la ragione ha per obietto l'invariabile, l'essere in sè. In fatti, esistono certe nozioni proprie alla ragione, le quali sono nell'anima come il fondamento di ogni pensiero, vi riseggono prima di ogni percezione particolare, e nel medesimo tempo si impongono alle nostre azioni come principj di determinazione. Queste sono le *idee* di Platone; tipi eterni o modelli delle cose, i principj delle nostre conoscenze, ai quali noi rapportiamo col pensiero l'infinita varietà degli obietti individuali; di qui ne avviene che tutte queste conoscenze minute non sono prodotte ma solamente sviluppate dall'esperienza. L'anima

(*a*) *Tennemann.* Manuale della Istoria della Filosofia t. 1.

si richiama le idee a misura che essa vede le copie fatte a loro immagine delle quali è ripieno il mondo, e questo serve ad essa come per ricordo di uno stato anteriore nel quale essa viveva senza essere ancora unita ad un corpo. Se gli obietti dell' esperienza corrispondono almeno in parte alle idee, deve esservi un principio comune; questo principio è Dio che ha formato gli obietti sul modello delle idee. Tali sono i dogmi fondamentali del razionalismo di Platone in virtù dei quali egli distinse la conoscenza empirica dalla conoscenza razionale, dividendole tra il mondo dei sensi e il mondo del pensiero.

Il platonismo (a) ammette un solo Dio, spirito puro, eterno, immutabile, immenso, onnipotente; Dio di bontà e di giustizia, che vede e prevede tutto, che governa da padre questo mondo vivente, *figlio* di Dio, creato da un pensiero della sua *intelligenza*, dopo un mondo ideale, solo vero, solo incorruttibile; — cause secondarie gli angeli, i demonj, i genj; — la spiritualità e l'immortalità dell'anima, opera del Supremo motore che produce con essa nel mondo le idee innate dei primi principj; — le ricompense e le pene di un'altra vita allegoricamente rappresentate nel Fedro, nel X libro della Repubblica, nel Fedone, nel Timeo, per mezzo delle favole orientali e alcune idee di Pitagora e dei Bramini sopra la metempsicosi, ossia le diverse trasmigrazioni di quelle anime le quali nel loro esilio terrestre, hanno obliato la loro origine divina. Comanda la carità o l'amore di Dio, sommo bene dell'uomo, la fede, la speranza, il culto, la preghiera.

In morale, insegna la legge naturale sopra il giusto e l'ingiusto; la prudenza, la temperanza, la forza, l'amor del prossimo, il libero arbitrio, la felicità nella virtù, senza la quale tutto il resto è niente, la sommissione del corpo

(a) *Leclerc.* Hist. abrégée du platonisme p. 25.

all'anima e del piacere al dovere, l'oblivione delle ingiurie, l'umiltà.

La politica di Platone in generale sembra fondata sopra l'odio per la democrazia. La Repubblica, o meglio il trattato del giusto e dell'ingiusto, non ha altro scopo che l'aristocrazia nell'uomo come nello stato; cioè, nell'uomo l'impero della ragione, nello stato il reggimento dei migliori cittadini. A raggiungere questo scopo, Platone esamina uno a uno i diversi caratteri dell'uomo e della città; il timocratico, l'oligarchico, il democratico, il tirannico. La città che egli immagina per stabilire questo parallelo, è composta di ministri della legge, di guerrieri e del popolo, o secondo le sue proprie parole, di pastori, di cani e di armento. Così egli trova che nell'uomo solo la ragione deve regnare, e le altre due parti dell'anima denominate *irascibile* e *concupiscibile*, debbono ubbidire alla ragione. Ecco tutta la Repubblica. L'autore non può dissimularvi la sua tendenza al dispotismo della virtù; qui è la sua aristocrazia. Ma rigetta come indegne di una nazione e ingiuste, la tirannide di un solo, la tirannide dei grandi, la tirannide del popolo; egli vuole che la sua aristocrazia, sovente chiamata da esso governo *reale* ci difenda sempre da questi tre flagelli della libertà.

In ultimo, qual è dunque questo governo salutare, il solo ragionevole, il solo legittimo? Qui fa di necessità l'esclamare; nella *politica*, sembra piacergli la monarchia assoluta, e fa del monarca il ministro degli Dei, l'immagine della ragione e della giustizia medesima. Ma d'altronde per tutto egli raccomanda agli uomini una costituzione mista composta dei tre membri del corpo sociale, mantenuta in questo equilibrio solo garante del giusto contro l'ingiusto, e non accorda che alla legge il diritto divino sopra la terra; la legge nata dal consentimento del principe o dei principi, del senato e del popolo, gli sembra allora

la sola ragione, la vera aristocrazia, un Dio. Le opinioni del filosofo hanno variato come quelle di tanti pubblicisti nostri contemporanei. La sua incertezza ebbe forse la medesima causa. Vide la democrazia di Atene, e scrisse la *Politica;* vide la tirannide di Sicilia, e scrisse la *Repubblica*, le *Leggi*, e la *lettera* ai *Siracusani* (a).

(a) Il savio e il moralista più insigne dell'antichità pagana è senza dubbio Platone; il quale, vissuto nel centro delle tre Grecie e, secondo l'espressione di *Gioberti*, nel periodo mediano della sapienza pelasgica, l'esprime nel modo più perfetto e brilla su tutti che lo precedettero, lo accompagnarono e vennero appresso, perchè riunisce, come dire, nella propria persona gli splendori della circonferenza e degli estremi in ordine allo spazio e al tempo. Perciò raccomando la lettura dell'*Avvertenza al Buono* del sommo GIOBERTI nella quale egregiamente sono spiegate le dottrine Platoniche; credo intanto che per la maggiore intelligenza di questa scuola non riuscirà sgradito il seguente articolo tratto dall'*Histoire de la philosophie* di G. SIMON.

Il vero maestro di Platone è Socrate. Prima però di ascoltar Socrate, Platone aveva appreso da Cratilo la filosofia Jonica; dipoi studiò la Pitagòrica e l'Eleatica. La sostanza elementare della scuola Jonica, l'essere e l'unità di *Pitagora* e di *Parmenide*, il Dio di Empedocle, tutti questi principj si ritrovano nel suo sistema, ma conciliati, ingranditi, sviluppati; e la saggia influenza di Socrate che ovunque si fa sentire dà alla sua filosofia un carattere eminentemente umano e psicologico.

Il punto di dipartenza della filosofia di Platone è l'osservazione dei fatti; suo obietto, le idee, cioè gli universali, le leggi; il suo metodo, la dialettica.

Quale è il carattere del mondo quale noi lo conosciamo con le nostre facoltà sperimentali? Havvi in queste apparenze che ci colpiscono, qualche cosa che dura, che resiste? O non sono esse al contrario subitamente cancellate, prima che lo spirito siasi applicato a conoscerle? Se egli le conosce, e' non esi-

stono omai più, e non ne resta altra cosa che una ricordanza. La scienza, non è la conoscenza di ciò che passa e non ritorna più: suo obietto è l'essere, non il non essere. Studia il fenomeno senza dubbio solo perchè conduce alla legge; si occupa degli individui ma per giungere agli universali. Nel mezzo di questa moltiplicità, in questa varietà infinita, in questa successione ciascun termine della quale immediatamente appare e dispare per sempre, la scienza scuopre dei rapporti delle analogie delle rassomiglianze. Allora il nostro spirito travede confusamente una realtà che non è nei fenomeni, ma che assomiglia ed appella alle leggi alle quali vanno soggetti i fenomeni. Questa realtà è la legge essa medesima, la forma essenziale e sostanziale di tutte le specie dell'essere, è ciò che Platone denomina *idea*. Le cose non contengono l'idea, ma solo l'immagine; lo spirito non percepisce l'idea nelle cose nelle quali essa non è, ma si inalza per sua propria forza al concetto dell'idea a misura che le cose gliene presentano la rassomiglianza. Chi non ravviserebbe quì la distinzione dell'esperienza sensibile e della ragione con una giusta estimazione dei loro rapporti? Soltanto Platone non si appaga di questa ragione la quale si risveglia all'aspetto dell'armonia che racchiude il mondo dei sensi, nè di queste leggi delle quali essa vi discuopre la traccia, conosce in sè medesime, nella loro natura e al di là dei tempi e dell'esperienza. Platone vuole spiegare l'esistenza della ragione, e la spiega con un'ipotesi più abbagliante che solida; vuole approfondire la natura delle leggi o idee, i loro rapporti con gli esseri sensibili, e forma un sistema in cui vedute di un ordine sublime confondonsi con errori e inverosomiglianze. La sua ipotesi sopra la natura della ragione, è l'esistenza delle nostre anime in una vita anteriore nella quale esse hanno percepito le idee direttamente. Per tal modo la ragione diventa un ricordo, una *reminiscenza*; e la dialettica disceverando ciò che havvi di generale nei fenomeni, non aspira a un'astrazione, ma alla concezione chiara e completa della verità altre volte percepita che la reminiscenza non fece che travedere. Quanto al sistema delle idee, Platone, nel suo disprezzo per il mondo sensibile, dà loro un'esistenza assolutamente indipendente da esso; e quantunque si possa disputare

per sapere se egli le fa sussistere a parte, ovvero se le concepisce come pensieri eterni e necessarj dell'intelligenza di Dio, è certo che il suo discorso è equivoco, e questa oscurità porta verosimilmente anche all'incertezza dei suoi concetti.

Ma se lasciamo da un lato le ipotesi di Platone e le sue vedute sistematiche, ne avviene che dalle basi stesse della sua dottrina, trovasi stabilita la filosofia razionale. Tutta la serie dei concetti di Platone corrisponde alla grandezza di questo scopo.

Una dottrina filosofica deve render ragione di tutto ciò che esiste. La filosofia ricerca le cause e i principj. È suo debito spiegare il mondo; e benchè il mondo sensibile occupi l'ultimo grado nella scala degli esseri, se esso non è un puro niente, egli ha una causa; bisogna trovarla. Il metodo di Platone che riposa tutto sulla dialettica, ci insegna a rapportare il mondo sensibile al mondo ideale, come una copia al suo modello. Questo è molto senza dubbio; ma cosa è il modello senza l'artefice? Come le idee, le quali sono essenze eterne, esistenti separatamente fuori del mondo sensibile, o, come probabilissimamente lo crede Platone, quantunque esse sieno le forme del pensiero divino, come avranno potenza di produrre da sè medesime la loro propria immagine? Le idee non sono forze, non potranno esser càuse; immobili come produrranno il movimento e la vita? Se i fenomeni e gli individui abbisognano di cause, ne abbisognano pure gli universali e le leggi. Il mondo intiero è tutto armonia; se ciascun genere ha il suo principio separato, e al di sopra di questo principio non vi ha un'intelligenza unica, un'unica potenza, d'onde avviene l'accordo di tutte le parti dell'universo che cospirano insieme ad un scopo comune? Il metodo dialettico che ha ricondotto ciascuna classe all'unità per mezzo dell'idea, non ha compiuto la sua opera, sinchè resta qualche moltiplicità nell'obietto dei nostri concetti. Resta il dubbio, sussiste l'inquietudine, lo spirito non sente quella sicurezza perfetta che esso prova quando è appagata la sua curiosità sopra un punto, e che di causa in causa, di principio in principio, egli è arrivato alla ragione ultima sopra la quale riposa tutto il resto, e che bastando a sè medesima non riposa più sopra niente. All'unità e alla perfezione assoluta, all'essere che esiste per

sè medesimo, e per cui esistono l'essere il movimento la vita, a Dio infine aspira la nostra ragione e ne è guida la dialettica.

Il Dio di Platone è e nel tempo medesimo l'artefice che ha fatto il mondo e la Providenza che lo conserva. Dio è l'essere necessario; esso possiede la pienezza dell'essere; esso è la causa prima e l'intelligenza perfetta.

Ciò nondimeno havvi nel sistema di Platone un limite alla perfezione e alla potenza di Dio. Certamente non può dirsi che Platone ammetta due principj, perchè una delle sue maggiori glorie consiste nello aver dimostrato la perfetta unità del mondo che prova invincibilmente l'unità assoluta di Dio. Ma solo proclamando una causa unica, egli ammette qualche cosa che non ha prodotto questa causa: la materia: e per esso la materia non è già il corpo, è qualche cosa che non può esser denominata, che non ha forma ma che ne è suscettiva: è il subietto di inerenza al quale appartengono le essenze e le qualità. Allo scultore fa di mestieri un modello, e un pezzo di marmo; al Dio di Platone, oltre le idee che sono il modello del mondo fa d'uopo la materia che egli figura a immagine delle idee. Esso è l'operajo e l'artefice del mondo; ne è il Re, il Padre, la Providenza; non il creatore.

Dio — le idee — la materia; — di qui deve uscire il mondo. L'artefice fissato l'occhio sopra il suo modello, forma la sostanza e produce il mondo sensibile a immagine di questo mondo ideale che egli contempla entro di sè. Il mondo è uno giacchè non havvi che un modello ed un artefice; fra tutti gli esseri che hanno avuto nascimento esso è il migliore perchè è il prodotto dell'artefice il più abile e la copia del più bel modello. Se la perfezione assoluta risiede nell'unità assoluta, la bellezza del mondo che per sua natura è moltiplice e diversa, consiste in partecipare per quanto è possibile all'unità; in tal modo tutto è prodotto a norma di leggi costanti; non solamente tutti i generi si rapportano a un'idea, ma le idee fra loro sono analoghe se non somiglianti; havvi armonia fra gli individui in un genere, fra i generi nel mondo; Dio è uno e semplice, la sua azione è una e conforme alle leggi della proporzione e dell'ar-

monia. Il mondo delle idee e il mondo dei sensi, il cielo e la terra, gli animali e le piante, l'uomo che di per sè solo è un piccolo mondo, tutto è soggetto a leggi analoghe; e tutti questi sistemi diversi governati intieramente da leggi simili, formano il gran sistema del quale Dio è il centro, e concorrono insieme all'armonia universale.

Platone come alunno di Socrate non poteva obliare il principio del suo maestro; *conosci te stesso;* infatti, per mezzo di uno studio accurato dell'intelligenza umana esso viene a distinguere, come abbiamo veduto, la scienza dell'opinione e le idee, solo obietto della scienza, dagli esseri sensibili che la esperienza ne fa conoscere. Vedeva nell'uomo, come nel mondo, come nello stato, un principio superiore, lo spirito, la ragione che ricongiunge la natura dell'uomo a quella di Dio, e ci rende capaci di conoscere le idee, comprendere il piano dell'universo e conformare la nostra condotta all'armonia che noi vi vediamo regnare. Al di sotto dello spirito immortale, come intermediario fra lo spirito e il corpo poneva l'anima con due parti distinte, l'una nobile e generosa che ci ispira il coraggio e ne dà la forza e che gli Dei hanno posta nel petto sede delle passioni eroiche; l'altra piena di affetti violenti e fatali che gli Dei hanno collocata tra il diaframma e l'ombelico quasi in una rete nella quale il corpo può trovare il suo alimento, e che essi vi hanno unita come una bestia feroce che per necessità fa d'uopo nutrire perchè sussista la razza umana.

Questa filosofia è eminentemente morale, perchè essa fa dipender tutto dall'intelligenza e dalla libertà. Platone non è però meno grande nella morale e nella politica, le quali non sono che le applicazioni e le conseguenze di tutta la dottrina.

Poichè l'uomo è un piccolo mondo, e poichè trova in esso i medesimi elementi dei quali il mondo è formato, che può egli fare, se non stabilire in esso le medesime leggi che governano il resto del mondo, e di conformarsi in questo alla volontà di Dio? Applicare il suo pensiero alla contemplazione delle idee, aspirare a Dio che è la perfezione medesima, l'amarlo, cioè amare il bene, vincere le passioni, far tacere i sensi, non è questa la regola del filosofo? Lo stato, imperocchè per gli anti-

chi, e principalmente per Platone l'nomo è prima di tutto cittadino, lo stato formato dei medesimi elementi va soggetto alle medesime leggi. La dottrina di Platone non tende a isolare, ma a riunire; l'umanità, la città è il suo pensiero; l'uomo non è niente. Bisogna che lo stato sia uno. Ove si ritrova il multiplice, l'unità nou è il prodotto dell'eguaglianza radicale e assoluta: essa risulta dall'unità della volontà, ed ha per condizione un potere sovrano che si esercita in nome della giustizia, e non ha altra regola che il diritto. Qui, come ovunque, il migliore deve governare; la repubblica di Platone è un'aristocrazia; non l'aristocrazia di nascita o di fortuna; ma una nobile e filosofica aristocrazia, l'applicazione la più rigorosa del principio di eguaglianza, l'aristocrazia dell'intelligenza e della virtù.

Ognun sa come Platone, fedele al suo metodo, aveva tracciato il piano di due Repubbliche; una puramente ideale, nella quale accanto a questo principio liberale che chiama i più degni al potere, egli poneva dne istituzioni che annientavano la libertà distruggeudone l'uso, la comnnione dei beni, la comunione delle donne; — l'altra nella quale la libertà riappariva con la famiglia e la proprietà. In questa città più conforme alla realtà, più ravvicinata alla natura umana, il potere era elettivo, e il diritto accordato a ciaschedun cittadino di partecipare alle elezioni garantiva la libertà politica; ma siccome ogni principio senza garanzia deve perire, non a caso il censo entrava nella costituzione. Del rimanente Platone aveva creato più presto un dovere che un diritto; e il popolo restava padrone di riprendere la maggioranza, esercitando il diritto, facoltativo per lui, obbligatorio per i ricchi, di votare nelle elezioni. Così il popolo governava quando era assai illuminato per desiderarlo e volerlo. Il miglioramento dello stato ottenuto dall'educazione più presto che dalle leggi penali, le leggi imposte al popolo in nome della giustizia e della ragione, e precedute dall'esposto dei motivi; l'elezione dei giudici, il giurì, i tre gradi di giurisdizione, il gran principio che la pena ha per suo fondamento la giustizia non la vendetta, e che il suo scopo oltre l'esempio è il miglioramento del delinquente; tutti i cittadini liberi uguali in faccia alla legge, e la posizione più elevata del colpevole, posizione che aggrava

il suo delitto, presa solo in considerazione per aggravare la pena; nell'ordine politico un primo saggio di ponderazione e di equilibrio fra i tre elementi della città, e il bene dello stato ricercato nel giro regolare dei differenti poteri e non già come nella Repubblica in un'unità contraria alla natura e alla ragione; questi sono i capi che richiamano una seria attenzione sulla politica di Platone, e provano che egli tanto in politica come in metafisica è stato un pensatore profondo, e finalmente che la dottrina di Platone, tutte le parti della quale hanno fra loro una concatenazione che forma un solo tutto; non è, come si è voluto dire una magnifica ipotesi ma una filosofia piena di ragione e di sapienza la quale contiene senza dubbio degli errori, ma racchiude ancora maggiori verità, e che lungi dal perdersi nell'ideale, ha in tutte le parti le sue radici nella natura umana.

SCUOLA DI ARISTOTELE

Sviluppo e carattere della sua Scuola.

Aristotele nacque a Stagira 384 anni prima di G. C. Per venti anni fu discepolo di Platone sotto il quale esercitò le forze del suo ingegno analitico. Nel 345 divenne precettore d'Alessandro. Nel 334 fondò una nuova scuola nel passeggio del *Liceo*. Morì nel 322 a Calcide in Eubea.

Platone usa l'analisi psicologica e logica per trarre dal fondo della conoscenza umana un elemento che viene dai sensi (*a*). Trovato questo elemento egli se ne serve come di un punto di dipartenza e punto d'appoggio a slanciarsi al di là del mondo visibile; le idee generali nello spirito, lo conducono alle idee assolute, e queste a Dio, loro subietto.

(*a*) *Cousin*, Hist. de la philos. t. 1. p. 270.

E converso, Aristotele riconoscendo intieramente con Platone che nello spirito vi hanno dell'idee le quali non possono spiegarsi con l'esperienza sensibile, invece di partire da queste idee per elevarsi con l'astrazione alla loro sorgente invisibile si pone a seguirle nella realtà e in questo mondo. Qui è tutta la differenza fra Platone e Aristotele; è debole al punto di dipartenza; oltrepassato questo punto si apre per loro una carriera tutta diversa.

Le *categorie* di Aristotele sono dieci e costituiscono gli elementi medesimi dello spirito umano (*a*). Questa è la teoria delle idee sviluppata e regolarizzata. Platone erasi contentato discernere l'elemento della generalità nello spirito umano; lo aveva usato come punto di dipartenza. Aristotele esamina questo elemento, e lo riduce ai suoi elementi essenziali. Vi ha di più; non solamente Aristolete ha dato una nota completa delle categorie, egli ha cercato anche di classarle regolarmente; almeno è da osservarsi che egli ha posta come prima fra la categorie, quella dell'essere.

Platone erasi particolarmente occupato della dialettica. Egli è meraviglioso nella polemica contro ogni veduta particolare; scopo di questa polemica è di mostrare l'insussistenza delle nozioni particolari, e condurre alle idee, base di ogni certezza e di ogni scienza. Platone è essenzialmente confutativo. Aristotele al contrario è meno dialettico che logico, esso non confuta, dimostra; o almeno la confutazione per lui non ha che un fine secondario nella dimostrazione, mentre in Platone la confutazione è la dimostrazione tutta intiera. Così l'uno procede col dialogo tutto

(*a*) Le dieci *categorie*, o *praedicamenta* di Aristotele, sono: *sostanza*, *quantità*, *qualità*, *relazione*, *luogo*, *tempo*, *situazione*, *possessione*, *azione*, *passione*. Da queste categorie, Aristotele distingue i *categoremi* o *praedicabilia*.

(Trad.)

proprio alla confutazione, ed ecco il suo scopo dogmatico; l'altro incomincia dallo stabilire, e apertamente progredisce con regolare discorso con la gran veduta della dimostrazione. Platone adopra molto l'induzione; Aristotele deduce; in tal modo egli ha perfezionato l'istrumento, dando il primo le leggi del sillogismo regolare.

Aristotele ammette una causa prima all'Universo, una causa che comincia il movimento senza cessare; e questa non è già una causa fisica, è una intelligenza ed anche un intelligenza felice, e felice per se medesima.

Relativamente all'anima egli ammette con Platone che essa è essenzialmente distinta dal corpo, ma pronunzia nel medesimo tempo che essa ne è inseparabile; dichiarandosi per l'immortalità del principio intellettuale, possiamo dubitare che egli accordi l'immortalità con la permanenza della memoria e della coscienza.

In morale (*a*) il sapiente Aristotele ha saputo ben guardarsi di richiamar l'uomo al suo autore e ad un altro mondo, sicchè lo ha disanimato dalle occupazioni di questo e dalle opere proprie dell'uomo. Egli non insorge così vivamente come Platone contro le passioni; non vuole distruggerle ma solo regolarle; ed ha ragione; ma come le regolerà egli? Che cosa è la virtù secondo lui? L'equilibrio tra le passioni, il giusto mezzo, il *ne quid nimis*, niente troppo, la misura. Ma, osservate che se questa filosofia morale è più attiva, mentre quella di Platone è più contemplativa, essa ha però l'incoveniente di essere arbitraria. Imperciocchè, chi determinerà questa giusta misura che fa di necessità osservare nella passione? Qual è la re-

(*a*) Oltre le opere di *Deltrück*, di *Garve*, di *Gillies* sopra la filosofia morale di Aristotele non credo sia da passar sotto silenzio, la dotta dichiarazione che ne fece il Senese *Felice Figliucci* nei suoi *Dieci libri* della *Filosofia Morale*. (Trad.)

gola, la formula che prescriverà la dose conveniente nella quale dobbiamo mescolare la collera e la dolcezza, la vivacità e la pigrizia, per trarne la virtù? La legge di Aristotele è buona; ma essa ne suppone un'altra più sublime e più stabile.

L'opera politica che ci resta di Aristotele, è una teoria politica propriamente detta. — Secondo Aristotele, il principio dello stato è l'utile. Siamo ben lungi dalla politica di Platone. Il principio dell'utile ha senza dubbio la sua verità, ma esso non è tutta la verità; può ingannare come ha ingannato Aristotele. Il vero principio dello stato è la giustizia. Ora, la giustizia è sempre utile, e la reciproca è generalmente vera; ma invertendo i termini, e ponendo l'utilità per principio in luogo della giustizia, il più piccolo errore sopra l'utile produce innumerevoli ingiustizie. Per tal modo Aristotele ritrova nel suo cammino la gran questione politica dell'antichità, la schiavitù; e applicando male il principio dell'utilità, egli la risolve in favore della schiavitù. Si avranno adunque degli uomini destinati alla schiavitù, altri alla libertà e alla tirannide; gli uni debbono comandare, gli altri obbedire, e per loro maggior vantaggio; Aristotele lo dice chiaramente. Vi ha di più; giunge fino a reclamare la tirannide, sempre però nell'interesse generale. La politica di Platone è repubblicana, ma aristocratica; quella di Aristotele è più monarchica; essa ha paura del disordine più che della tirannide.

Tre secoli avanti l'era cristiana, le due scuole, la *peripatetica* e la *platonica*, sono state rimpiazzate sulla scena della filosofia greca da altre due scuole, l'*epicureismo* e lo *stoicismo*. È carattere comune dell'epicureismo e dello stoicismo, ridurre quasi intieramente la filosofia alla morale. Seguiamo adunque le due scuole nel loro limitato terreno; e qui, a noi sembra, ne sarà più facile distinguere i principj e le conseguenze, il vero carattere d'ambo i sistemi. — Cominciamo dall'epicureismo.

SCUOLA DI EPICURO

Giusta l'opinione di Epicuro i corpi dei quali si compone l'universo sono essi stessi composti di atomi, e questi sono in una perpetua emissione di qualcuna delle loro parti (a). Questi atomi in contatto con i sensi producono la sensazione per rapporto a quello che la prova; essa è affettiva, grata o ingrata, produce i sentimenti e le passioni primitive.

Ma se non vi hanno altri fenomeni morali primitivi che questi, qual regola applicare ai sentimenti piacevoli o dispiacevoli, se non la ricerca degli uni e l'allontanamento degli altri? E a che possiamo noi arrivare fuggendo le sensazioni dolorose e ricercando le piacevoli? Al piacere, e in generale alla felicità. Ma i piaceri sono molto differenti fra loro. Vi hanno i piaceri del corpo, vi hanno i piaceri dello spirito; il piacere in quanto che è piacere, è eguale a sè medesimo; non vi ha piacere che abbia in sè maggior valore di un altro; ma se tutti sono eguali in dignità, non sono eguali in intensità, non sono eguali in durata, non lo sono relativamente alle loro conseguenze. E questi differenti caratteri vanno sempre disuniti fra loro. Prima distinzione che condusse Epicuro a una distinzione più generale e nella quale risiede l'originalità della sua filosofia.

Il piacere il più vivo, è quello che suppone il più gran sviluppo dell'attività fisica o morale; questo è ciò che Epicuro denomina piacere di movimento. Ora, è condizione di questo piacere l'essere mescolato di dolore e di pena; questa è la felicità della passione che apporta inquietudine nel

(a) *Cousin*. Hist. de la Philos. t. 1. p. 289-294.

possederla e le conseguenze della quale soventi volte sono amare. Aristippo non era andato più lungi di questa felicità; ma Epicuro vide benissimo che vi era una felicità secondaria e accessoria che bisogna riconoscere allorchè avvenga di rincontrarla, e l'uso della quale richiede una grande sobrietà, e fa d'uopo subordinarla sempre alla felicità vera la quale risulta dalla tranquillità dell'anima; la felicità della pace. Infatti, ove non è questa, havvi alcuna felicità possibile? Quando l'anima non è in quiete, non vi ha felicità, ma solo dispiaceri. Non escludete il piacere, ammettetelo però a condizione di non mettere in pericolo la pace dell'anima, la felicità. È necessario adunque, opporre alle attrattive dei piaceri la ragione che calcola non solamente la loro intensità, ma la loro durata, le loro conseguenze. L'applicazione della ragione alle passioni è la morale; di qui la virtù, e la virtù somma, la saggezza. Senza virtù, senza saggezza, piaceri agitati, fecondi di triste conseguenze; con la saggezza con la virtù minori piaceri agitati, ma quiete e felicità dell'anima. Epicuro adunque non ha mai sognato di trascurar la virtù; non ha però giammai pensato di dare ad essa un'eccellenza che le fosse propria; ne ha fatto solo un mezzo di felicità, e l'ha considerata unicamente nelle sue conseguenze. Voi non potete trascurar la virtù senza che le contradizioni e le miserie del piacere vi attendano: la cura della vostra utilità personale vi impone adunque la virtù. La morale sociale, come la morale privata non è altrimenti fondata che sopra l'utilità. La società è un contratto, non si sostiene se non perchè le due parti contraenti osservano il contratto. E perchè l'osservano? perchè hanno interesse a far ciò. — Questa, secondo Epicuro, è la base unica del diritto.

SCUOLA DI ZENONE

Sviluppo di questa scuola. Suo scopo e carattere.

Lo stoicismo è precisamente il contrario dell'Epicureismo col quale esso forma nel medesimo tempo un perfetto contrasto. La morale è per lo stoicismo come per l'Epicureismo la filosofia per eccellenza. Tutto vi è diretto verso la morale (*a*).

Il Dio degli stoici ha fatto il mondo con la sua potenza e la sua intelligenza; l'intelligenza di Dio, applicata alla materia, le ha dato le leggi che la governano e che lo stoicismo appella le ragioni primitive delle cose; dunque il mondo è un reflesso non del suo fondo, ma nella sua forma dell'intelligenza divina, e Dio è la ragione del mondo. Le leggi del mondo sono necessarie come la ragione eterna dalla quale emanano; di qui il destino degli stoici; ma questo destino non è che l'applicazione di Dio al mondo; suppone al di sopra di lui una providenza che egli rappresenta. Il vero stoicismo è providenziale non fatalista; lungi dall'esser panteista, è dualista; e il predominio del teismo lo ha spinto all'ottimismo, insufficiente ancora, ma però rimarchevole. Se Iddio esiste, e se è nel mondo per le leggi che egli vi ha poste, questo mondo almeno nella sua forma e nel suo sistema, è ben fatto, è bello, è immortale, è razionale, e fà di mestieri conformarsi alle sue leggi come a quelle della ragione e di Diò.

Essendo la ragione il fondo dell'umanità, della natura, di Dio medesimo, ne viene, come conseguenza morale, che la legge pratica per eccellenza si è quella, di vivere

(*a*) *Cousin*, Hist. de la philos. t. p. 299.

conforme alla *ragione*. Spesso troviamo negli autori, vivere conforme alla *natura*. Ma delle due cose, una; o si tratta della natura del mondo, che è razionale, o della natura dell'uomo che è la ragione; e tutto si riduce alla ragione. Qui è l'assioma fondamentale della morale stoica.

Ecco ora la serie delle conseguenze che derivano da questa massima. Se regola unica delle azioni è di essere conforme alla ragione, ne conseguita che tutte le azioni, qualunque esse sieno, dividonsi in due sole classi; quelle che sono conformi alla ragione, e viceversa. Ne segue ancora, che se la ragione è il tutto dell'uomo, la conformità delle nostre azioni alla ragione è il fine unico e ultimo di tutte le nostre azioni, fine unico dell'uomo; qui dunque, stà il sommo bene per l'uomo; imperciocchè il sommo bene di un essere è ciò che è conforme alla leggè e al fine di quest'essere, vale a dire alla sua natura. Così il sommo bene è la conformità delle azioni dell'uomo alla ragione; il male è la difformità delle azioni con la ragione; questo è il male, e non ve ne ha altro; il piacere e il dolore non essendo nè conformi, nè difformi alla ragione, non sono nè buoni, nè cattivi; non vi ha in essi nè bene, nè male, e le conseguenze fisiche delle azioni sono come se esse non fossero.

Tutto questo doveva condurre, come ha condotto, lo stoicismo a una giurisprudenza del tutto opposta alla Epicurea. Se noi dobbiamo fare ciò che è bene, vale a dire ciò che è ragionevole senza riguardo alle conseguenze, la giustizia comandata dalla ragione deve essere praticata per se medesima e non per le sue conseguenze; così la giustizia deve essere praticata non per l'utilità che ne resulta o non ne resulta, sibbene per l'eccellenza che si ritrova in essa; la giustizia è buona, non per la legge degli uomini, ma per sua natura.

Ma, qual cosa fa impedimento all'uomo di conformarsi sempre alla ragione? La passione. La passione adunque è

il nemico che trattasi di combattere. A meraviglia. Di qui il coraggio, l'energia morale, la magnanimità, la costanza, così bene espresse dalla scuola stoica con l'energico precetto, *ανεχου*, *sustine*, sopporta: sopporta le angoscie che nasceranno dalla lotta amara contro le passioni; non far caso della rivolta interna dei tuoi più cari sentimenti, e tutti i mali che la fortuna ti manderà, la calunnia, il tradimento, la povertà, l'esiglio, le catene, la morte stessa. Qui è il fondo di tutta la morale; e non possiamo abbastanza rendere omaggio, nè troppo applaudire ad una tale massima.

Sarebbe però di necessità che questa massima *sopporta*, fosse seguita da quest'altra; *opera*, sii utile ai tuoi simili, non combatter solamente le tue passioni personali, ma combatti ancora le passioni degli altri, le quali formano un ostacolo allo stabilimento della ragione in questo mondo, e turbano l'ordine morale delle società umane.

Ma in questa lotta possiamo errare in diversi modi: andare innanzi al cimento è compromettere non solo la pace dell'anima propria, ma la sua purezza interna; quindi alla massima ammirabile *ανεχου sopporta*, lo stoicismo aggiunge l'altra *απεχου astienti;* eccellente, racchiusa in certi limiti, deplorabile alloraquando essa è troppo estesa. Lo stoicismo l'ha sospinta fino all'apatia. Ma così, esso non raccomanda la lotta contro le passioni ma la intiera loro distruzione, obliando che spengendo la fiamma si consuma anche il fuoco, cioè il principio di azione, il principio di ogni energia morale, il principio che solo può metter l'uomo in conformità con la ragione, in rapporto con Dio.

SCETTICISMO

DELLA

SCUOLA IDEALISTICA E SENSUALISTICA

I. La scuola di Platone non potè vedere senza adombrarsene sorgere le scuole Epicurea e Stoica; per combatterle, ricorse all'ironia di Socrate, alla dialettica di Platone, di cui essa abusò. Per tal modo l'accademia si informò di questo nuovo carattere che rappresenta la novella accademia (a).

Essa adunque incominciò sotto *Arcesilao* ad attaccare i due dommatismi eccessivi di Zenone e di Epicuro, e principalmente quello di Zenone. Ma siccome nello spirito della nuova Scuola vi era ancora il dogmatismo, essa stette bene in guardia a non cadere nell'ultimo eccesso dello scetticismo; lo che avrebbe sospinto fino al platonismo. Così Arcesilao fu contento di combattere alacremente il dogmatismo degli stoici. A modo di Socrate raccomandò il dubbio come principio di ogni filosofia.

Carneade uno dei più abili personaggi della nuova scuola esaurì le forze in un combattimento contro *Crisippo.* Egli disse a sè medesimo — Se Crisippo non era nato, non sarebbevi stato Carneade. — Il suo scetticismo si riduce al probabilismo, cioè ad un debole dogmatismo.

Così alcuni anni dopo di esso, *Filone di Larissa* mise a cimento la scuola opposta, e smascherò il dogmatismo nascosto dell'Accademia. Assai ingegnosamente egli dice, che

(a) *Cousin*, Hist. de la philos. t. 1.

il vero accademico rassomiglia a un saggio medico, il quale chiamato presso un malato (*e questo malato qui è il povero spirito umano*) comincia dal parlare con esso con molta vivacità della sua malattia, del pericolo che corre (*cioè della debolezza dello spirito umano, dell'incertezza delle opinioni*); e che dopo combatte eccessivamente l'opinione dei medici suoi colleghi con i quali esso consulta, (*polemica contro l'epicureismo e lo stoicismo*) ma che infine conchiude con un principio dogmatico senza dubbio, ma saggiamente dogmatico.

II. Era serbato al sensualismo di produrre il vero scetticismo. Un secolo avanti l'era cristiana, da una scuola di fisici e di medici, e di medici empirici, ne uscì con *Enesidemo* un nuovo scetticismo; nondimeno il dogmatismo è talmente abbarbicato nello spirito dell'uomo, che Enesidemo stesso, se crediamo al suo più illustre discepolo, non permetteva lo scetticismo, se non che in un modo dogmatico come aveva fatto Arcesilao; egli però non voleva favorire l'idealismo, sibbene la morale di Epicuro e la fisica di Eraclito. Pur nonostante non possiamo negare che Enesidemo, qualunque sia stato il segreto e lo scopo del suo scetticismo, non l'abbia disviluppato molto più estesamente di Arcesilao, e con un metodo ed un rigore tale, che gli assegnano un posto distinto nella istoria della filosofia scettica. Enesidemo ha veramente stabilito lo scetticismo; egli ne ha fatta una scuola che in progresso ha avuto i suoi principj stabili, il suo metodo e i suoi *antecedenti*. Compose un commentario, disgraziatamente perduto, sopra la tradizione scettica, e particolarmente sopra Pirrone. Ridusse a dieci tutti gli argomenti dello scetticismo. Voi vedete bene che in questa polemica egli non aveva risparmiato il principio di *causalità*, la nozione di causa, segno perpetuo agli attacchi dello scetticismo e suo scoglio ordinario. Enesidemo pretende, che quando parliamo della relazione della causa

all'effetto, parlisi di una chimera, perchè non ne possiamo determinare il modo (a). La causa produce l'effetto: ma in qual modo lo produce essa? Qual è il modo di questo rapporto? Ignorasi; dunque il rapporto non esiste. L'argomento non è da saggio filosofo; ciò nonostante questo è il fondo di tutto l'argomento di Hume.

III. La scuola scettica, dice Cousin, non è un episodio fuggitivo nella istoria della filosofia greca; essa ha vissuto lungo tempo, ed ha prodotto una serie di filosofi ragguardevoli (b). Uno dei più distinti è il medico *Agrippa*, il quale ridusse i dieci argomenti dello scetticismo a cinque, i quali rappresentano tutti gli altri. Ecco questi argomenti.

1. Disordinanza delle opinioni.

2. La necessità indefinita per ogni prova, di essere essa medesima provata.

3. Il carattere relativo di tutte le nostre idee.

4. Il carattere ipotetico di tutti i sistemi.

5. Il circolo vizioso al quale quasi ordinariamente è condannata la dimostrazione filosofica.

Ma lo scettico per eccellenza è *Sesto* medico empirico (perciò denominato *Sesto l'Empirico*) (c), e possiamo ascrivere a buona fortuna che sia sfuggito al tempo il monumento che inalzò allo scetticismo. Noi lo possediamo tutto intiero. In esso è un sistema di scetticismo universale e conseguente. Sesto combatte il sensualismo come l'idealismo, e mediante la loro opposizione urta l'un contro l'altro. Il processo fon-

(a) Vedi i *Frammenti delle Opere* di Enesidemo e il *Tennemann*.

(b) Vedi anche lo Staeudlin — *Storia e spirito dello Scetticismo*. — Foucher *Storia degli Accademici*.

(c) Sexti Empirici *Opera* — Di più il Langius e il Plouquet.

(Trad.)

damentale dello scetticismo, secondo lui, consiste nel porre a contrasto le idee sensibili e i concetti dello spirito, affine di arrivare con questa contradizione allo scopo di tutto lo scetticismo, cioè la sospensione assoluta di ogni giudizio. Ma questo non è che lo scopo teorico dello scetticismo; suo scopo pratico è l'imperturbabilità, l'impassibilità; e la massima favorita di Sesto era; *nè questo, nè quello; non più l'uno che l'altro* (a).

(a) Come nello sviluppo della facoltà di riflettere l'umanità si avanza per gradi; così le ricerche filosofiche dapprima riguardano le cose che più spontanee si presentano al pensiero e stuzzicano la curiosità del sapere. Perciò la prima ricerca fu quella dell'origine del mondo e dell'anima umana; in seguito si vide il bisogno di investigare la natura e l'origine delle nostre cognizioni e il fondamento di loro certezza; quindi le leggi del pensiero, la natura delle idee, il modo di loro formazione, la struttura del ragionamento e simili; da ultimo si cercò di ridurre i materiali ammassati in un solo sistema, e si precisò meglio il metodo, la forma, il linguaggio scientifico. Da Talete fino a Pitagora si dimanda più specialmente qual sia l'origine delle cose. Pitagora, gran matematico, tenta un'altra via: studia l'essenza delle cose, e coi numeri tenta spiegare il problema della scienza. Ma Senofane, ponendo a principio del suo filosofare che *dal niente si fa niente*, vuol ridurre all'unità divina l'universo, abusando per tal modo del concetto di unità assoluta, trovato coll'astrazione dai pitagorici e posto a fondamento della loro dottrina. Ma le scuole accademica e peripatetica entrarono più di proposito nel problema dell'origine e della natura della cognizione, e aspirarono a dare un sistema unico di tutto lo scibile. La natura immutabile e necessaria delle idee induce Platone ad ammetterle tutte come innate. La necessità delle sensazioni a conoscer le cose porta Aristotele a negare, sebbene a torto, la teoria delle idee platoniche; ad esaminar meglio i fatti; a pronunciare che *nulla vi ha nell'intelletto che prima non sia stato nel senso*; ed ammettere un atto primo ed essenziale

dell' intelletto, con cui egli opera sui dati sensibili, e giudica delle cose percepite. Queste ricerche si collegano poi con tutte le altre sulla natura dell'anima, sulle leggi del pensiero, sul mondo, su Dio, sulla morale, la economia e la politica; e per tal modo la filosofia greca ascende ad un grado assai eminente di perfezione.

FILOSOFIA ROMANA

Poche parole faremo della filosofia romana, non presentando essa nè grandi e moltiplici lavori, nè alcun carattere di originalità. I Romani, nazione belligera e conquistatrice, sempre occupati del pensiere di impadronirsi del mondo, non presero amore alla filosofia se non molto tardi. Imitatori dei Greci nelle arti e nelle lettere, lo furono altresì nella filosofia; e a questa stessa non attesero in generale come investigatori, ma studiandola ebbero di mira piuttosto la pratica. Perciò nessuna scuola nazionale presso i Romani. Cicerone, Lucrezio, Seneca, Epitetto e pochi altri non composero opere originali, ma si direbbe che non fecero se non vestire di forme latine e trattare in modo diverso la filosofia greca.

Gli scritti filosofici di *Cicerone* (70 a. C.) presentano un aureo stile e tutta l' attica urbanità. Si vede che l' orator romano si è studiato in molte opere di imitare Platone, di cui gustava ed ammirava il sublime concetto; nell' argomento della cognizione umana e della certezza pare seguace della Nuova Accademia; nella morale abbracciò lo stoicismo, come fecero i più nobili ed elevati intelletti di Roma, essendo una dottrina che si presenta più austera e sembra accordarsi meglio coi sentimenti robusti e magnanimi della nazione; finalmente nemico acerrimo degli epicurei e dei sensisti, che chiamava filosofi plebei, fece una scelta delle opinioni sparse nelle varie teorie dei greci filosofi, secondochè le vedeva meglio appoggiate; e sotto questo aspetto il suo sistema è un certo eclettismo; soprattutti però pregiava Platone ed Aristotele.

Lucrezio (60) fu seguace di Epicuro; laddove *Seneca* (65 dopo C.), istitutore di Nerone, portò lo stoicismo al suo più

alto grado. In tutti i suoi scritti domina un'aria melanconica, un certo abbandono dell'animo, una certa forza e costanza che sente dello studio, e ci costringe a giudicare che non parli tanto il sentimento, quanto il dispetto e la nausea dei tempi corrottissimi in cui viveva. *Epitetto* (90 d. C.) all'incontro è semplice e temperato, il suo *Manuale* è diretto a mantener l'uomo in uno stato di sobrietà, di pazienza, e d'uno stoicismo assai moderato, e somministra ottime regole di una vita onesta e virtuosa; la somma delle quali può ridursi a quell'assioma: *Sustine et abstine*. (Vedi Aless. Pestalozza, *Elementi di filosofia*).

EPOCA TERZA.

SCUOLA D'ALESSANDRIA.

Suo vero carattere. — Teodicea della scuola d'Alessandria. — Sua psicologia — Sua morale. — Essa differisce dalla morale platonica. — Principali filosofi della scuola Alessandrina. — Carattere della loro filosofia.

I. Il principio professato dalla scuola d'Alessandria è l'Eclettismo. Gli Alessandrini hanno voluto unire tutte le cose, tutte le parti della filosofia greca fra di loro, la filosofia e la religione, la Grecia e l'Asia (*a*). Vengono accusati di esser caduti nel sincretismo; in altri termini di aver lasciato degenerare un nobile tentativo di conciliazione in una deplorabile confusione. Avrebbesi con più ragione potuto fare ad essi il rimprovero contrario. La scuola Alessandrina lungi dal cadere nell'incerto e nel disordine, che sovente ingenera una debole imparzialità, essa ha il carattere deciso e brillante di ogni scuola esclusiva, ed havvi tanto poco sincretismo in essa, che non vi ha molto eclettismo; imperciocchè quello che la caratterizza è la padronanza di un punto di vista particolare delle cose e del pensiero. Posta tra l'Affrica, l'Asia e l'Europa, Alessandria volle riunire lo spirito orientale e lo spirito greco; ma in questa fusione domina lo spirito orientale. Essa volle unire la religione e la filosofia, — ma predomina la religione. Volle unire tutte le parti

(*a*) *Cousin*, Hist. de la philos. t. 1.

della filosofia greca, — ma domina Platone, e soprattutto Pitagora.

La filosofia Alessandrina non ha creato una teodicea per la sua psicologia; per lo contrario ha fatto la sua psicologia per la sua teodicea. Suo scopo, era uno scopo religioso; lo spirito della sua filosofia doveva adunque essere come lo è infatti una teodicea; di qui bisogna incominciare; vediamo adunque qual è la teodicea d'Alessandria.

Giusta l'opinione degli Alessandrini il principio universale delle cose, Dio, è l'unità assoluta, senza alcun miscuglio, senza alcuna divisione con sè medesima. Ora, l'unità assoluta, in quanto che assoluta, è un'unità che non può avere attributi di qualità, di modificazioni, perchè tutto questo la dividerebbe; la sua esistenza si riduce necessariamente ad essenza pura. Ma che! siamo noi ritornati al Dio di Parmenide, all'unità eleatica, a quell'unità astratta, senza attributi e senza qualità, che indifferentemente diventa la sostanza spirituale dell'anima umana e il subietto di tutte le modificazioni possibili della materia, di una zolla di terra come dell'anima di Catone? Nò, grazie al cielo, niente di tutto questo. E la filosofia Greca non avrebbe fatto alcun progresso, se Alessandria avesse riprodotto Elea, se *Ammonio Sacca* e *Plotino* non fossero stati che Parmenide e Zenone. Per cotal modo secondo la scuola d'Alessandria, Dio non è solamente l'essenza pura, ma è l'intelligenza, l'intelligenza assoluta, così assoluta quanto può esserlo l'intelligenza; imperciocchè l'intelligenza ridotta alla sua più semplice espressione, suppone ancora che vi abbia l'intelligenza di qualche cosa, verbigrazia, l'intelligenza, la conoscenza di Dio per sè medesimo. Ora qui nella conoscenza abbiamo la distinzione di un subietto e di un obietto. Questa è la più semplice espressione della intelligenza; e tale è infatti l'intelligenza divina secondo la scuola d'Alessandria. Il Dio degli Alessandrini possiede nel

suo secondo grado, nel suo secondo punto di vista, l'attributo dell'intelligenza. Ma ne possiede ancora un altro: egli deve esser concepito come avente in sè la potenza, quella potenza e quell'attività che è l'attività e la potenza creatrice. Ecco la Trinità Alessandrina; *Dio in sè — Dio come intelligenza, — Dio come potenza.* Non vedesi così facilmente quello che manca a questa teodicea; nondimeno essa racchiude nel suo seno un errore fondamentale come benissimo lo addimostra *Cousin* nel suo corso di istoria della filosofia.

Ora, qual'è la psicologia della Scuola d'Alessandria? Gli Alessandrini ammettono diversi gradi nella teoria della conoscenza umana:

1. la conoscenza che risulta dalla sensazione;

2. la conoscenza delle operazioni dell'anima;

3. quella che proviene dall'uso dell'analisi e della sintesi;

4. la conoscenza delle verità primitive, dei principj, conoscenza che rapportasi all'intelligenza nel suo più alto grado;

5. finalmente un'operazione che è in psicologia e nell'anima, ciò che è in Teodicea e in Dio, l'essere puro al di sopra dell'intelligenza e della potenza, cioè la capacità dell'anima ad elevarsi al disopra dell'intelligenza.

Ora come ci eleviamo noi al di sopra dell'intelligenza? Come usciamo noi dall'intelligenza? Mediante la *simplificazione,* come dicono gli Alessandrini; cioè la riduzione dell'anima allo stato di essenza pura, senza pensiero, senza intelligenza ridotta all'unità. E quale è l'operazione che ne conduce a questa simplificazione, a questa riduzione dell'anima allo stato di essenza, all'unità? L'estasi.

Tale è la psicologia alessandrina; essa deriva dalla teodicea degli Alessandrini e si riunisce al loro ultimo scopo che è uno scopo religioso. La religione è l'unione dell'uomo

a Dio; questa unione è prodotta dalla grande rassomiglianza dell' uomo a Dio. Ora, nella scuola d' Alessandria, Dio essendo concepito come unità assoluta, l' uomo non può rassomigliar Lui, se non a condizione di farsi esso stesso unità assoluta.

Platone aveva detto che l' uomo deve rassomigliare a Dio, e che egli lo rassomiglia al più possibile per il pensiero e per le idee, imperocchè il Dio di Platone è la sostanza delle idee, λόγος θεῖος. Ecco un Dio intelligente. Così la morale platonica, sebbene troppo contemplativa non proscrive nè l' azione nè la scienza. Ma invece del Dio di Platone, l'attributo del quale sono le idee, la scuola d' Alessandria ammette un Dio il di cui tipo è l' unità assoluta: di qui una morale e una religione tutte differenti, una morale e una religione ascetiche. Platone aveva proposto la rassomiglianza dell' uomo a Dio; ciò era assai a nostro avviso. La scuola d' Alessandria propone l' *unificazione* dell' uomo con Dio, cioè la distruzione di tutta umanità; imperciocchè, se l' uomo sforzandosi di rassomigliare a Dio, va al di là dele condizioni ordinarie dell' esistenza, non può unirsi a Dio che immedesimandosi, distruggendo sè stesso.

II. Questo sunto dei principii che servono di base al misticismo degli Alessandrini deve far presentire a quali errori sarà necessariamente trascinato. I primi filosofi che l' insegnarono, seppero guardarsene da principio. Noi vedremo i loro successori cadere di eccesso in eccesso fino alle più assurde superstizioni (*a*).

Ammonio Sacca fioriva verso la fine del secondo secolo dell' era cristiana. Egli niente scrisse. Benchè povero, e dedicato ad una vita faticosa, era passionato per lo studio della filosofia. Aveva letto e meditato Platone e Aristotele;

(*a*) *Degerando*. Hist. comp. des systêm. de philos. t. 3. p. 150.

aveva concepito la speranza di conciliarli. Egli diceva, non esservi che una verità; e non poteva essere che genj così grandi non fossersi rincontrati con le loro idee nel ricercarla. Il punto di riunione era indicato; trovavasi al sommo delle speculazioni razionali; trovavasi al focolare della teologia naturale. È probabile che Ammonio fosse condotto dall'analogia a cercarne il commentario in una teologia positiva e tradizionale. Porfirio suppone che egli abbandonò il cristianesimo per il paganesimo; Eusebio al contrario, che egli abbandonò questo per abbracciar quello.

Plotino uno de' suoi più celebri proseliti, uomo bizzarro ma virtuoso e austero, percorso l'Oriente fece meravigliare Roma col suo genio e divenne l'apostolo del Neoplatonismo.

Porfirio ci ha lasciata una vita di Plotino del massimo interesse. In questo fondatore del nuovo platonismo trovansi riunite le virtù degli Essenj, l'entusiasmo degli Gnostici, la sublimità di Platone. Egli portò al più alto grado il disinteresse, la bontà, la dolcezza, l'annegazione di sè medesimo. L'alimento ordinario del suo spirito erano le meditazioni religiose. Da sè stesso volle studiare la filosofia Indiana e dei Persiani. Con questa veduta accompagnò l'imperatore Gordiano nella sua spedizione contro gli ultimi. Conosceva la geometria, l'aritmetica, la meccanica, l'ottica, la musica. Ha sparsi nei suoi libri molti dommi segreti degli Stoici e Peripatetici. In tal modo ha fatto uso delle opere di Aristotele.

È evidente che Plotino, proponendosi di ripristinare e sviluppare la filosofia di Platone, volle attingere alle medesime sorgenti dalle quali supponiamo che il fondatore dell'Accademia avesse tratti gli elementi. È chiaro, lui aver considerato l'insegnamento del Liceo e del Portico come una derivazione di quello di Platone, ed aver la potenza di divenirne il commentario; avere avuto a scopo suo ridurre all'unità le dottrine filosofiche, ponendo

come cardine principale di esse, quella del discepolo di Socrate. — Per tal modo questa filosofia, una ai suoi occhi, era come un albero maestoso le radici del quale erano nascoste nell'Oriente, il tronco era l'Accademia, i rami il Liceo e il Portico.

Porfirio che avova seguito le conferenze di Plotino dal quale era stato ammesso alla sua intima confidenza, e da lui aveva ricevuto la missione di ordinare i suoi scritti, gli ha distribuiti nelle *Enneadi* aggiungendovi alcuni commentarj. Quest'opera che noi abbiamo nella sua integrità è uno dei più importanti e dei più curiosi monumenti della filosofia antica, ed il trattato il più completo il più astratto e il più meraviglioso di metafisica trascendentale, che questa filosofia abbia trasmesso ai secoli successivi.

Porfirio di Fenicia, ammaestrato da Longino è il migliore scrittore di tutti i filosofi di quest'età (*a*). Vinto dall'ascendente di Plotino, del quale egli era il neofito, bentosto fu il maggior visionario dei sofisti, il nemico più cieco della religione da lui stimata sua rivale. Per fare la parodia agli evangelisti, Porfirio e Giamblico riempivano di infiniti miracoli la vita di Pitagora. In Porfirio il filosofo di Samo è un vero mago; gli stessi suoi confidenti, Empedocle, Epimenide, e Abaride, fanno com'esso dei miracoli. Col medesimo intendimento scrisse Porfirio i suoi quattro libri sopra l'*astinenza pitagorica*, e la *vita* che ei dettò *di Plotino* nella quale egli racconta le sue proprie visioni. È difficile creder di buona fede questo retore, troppo abile per avere sembianza di falso. Finse un giorno di volersi uccidere dopo avere inteso un ragionamento di Plotino sopra la natura dell'anima, freddo imitatore di colui che gittossi in mare dopo la lettura del Fedone. Egli calcola, egli ragiona e manca dei pretesti di Plotino; le sottigliezze e le men-

(*a*) *Leclerc*, Hist. abrégée du platonisme. p. 43. ec.

zogne meglio che le estasi gli si addicono. Il piano del suo sistema, e il bisogno della sua causa lo spinsero a continuare il metodo degli allegoristi. La sua illustrazione della *Grotta delle Ninfe* nell' Odissea, è un chiaro argomento del come le interpretrazioni emblematiche possono snaturare le cose più semplici. Non ci rimangono che alcuni frammenti dei suoi cinque libri *sopra i Cristiani*, libri combattuti da Eusebio e annientati da Teodoro.

Amelio, altro discepolo di Plotino, e che gli sopravvisse 24 anni, ha meritato un luogo importante nella storia della filosofia per il suo giudizio sopra le prime parole di S. Giovanni Evangelista: — *Tale è il Verbo, modello increato di ogni creatura, secondo l'opinione di Eraclito, e del quale i barbari hanno osato dire che nel principio e nel primiero caos egli era in Dio, Dio esso istesso; chè da Lui tutto è stato fatto; che in Esso risiede il mondo, la vita, l'essere; che si è abbassato fino alla natura corporea, si è rivestito di carne e fatto uomo; ma che allora pure aveva mostrato la grandezza della sua vera natura e che in seguito dispogliato di questo velo, egli era divenuto Dio, Dio come era avanti di esser disceso fino al corpo, alla carne, all' uomo.* — Questo Verbo coeterno, questo Verbo eguale al padre, che Amelio trova in Eraclito, S. Agostino lo riconosce in Platone, la improvvisa luce del quale dissipò al suo sguardo le tenebre del manicheismo e preparò la sua conversione. Un platonico dice, come egli altrove ci narra, che i cristiani dovrebbero scrivere in lettere d'oro questo principio del loro evangelo, e porlo sopra gli altari dei loro templi. I filosofi continuavano a studiare i nostri libri sacri; e vi cercavano la soluzione dei dubbj che ad essi erano ispirati da una religione profana. E allora, gli uni pigliavano posto fra i Catechumeni, gli altri si facevano profeti, volevano fondare un culto, si immaginavano essere agevole ingannare gli uomini e trovavano dei discepoli; Plotino trovò un Egiziano per fare con

esso dei miracoli, e Porfirio per raccontarli almeno, se non per crederli (*a*).

Ma che pensare di un filosofo come *Giamblico Celesiriano* discepolo di Porfirio, il quale impiega tutta una sezione della sua *lettera sopra i misteri* a descrivere tutti i diversi generi d'apparizioni o manifestazioni, da quelle degli Dei e degli arcangeli fino a quelle degli eroi e delle anime; che

(*a*) Oggidì che i più illustri nelle scienze naturali sono proclivi ad ammettere appunto l'esistenza per l'universo di un essere a cui volentieri attribuiscono i fenomeni di tutti gli imponderabili, spiegansi bene tutti i miracoli, visioni, estasi narrate dai filosofi antichi i quali in fatto di fisica non erano poi cotanto semplici e goffi, quali oggi li reputiamo.

Tutti i filosofi a spiegare l'artificio della macchina mondiale hanno ammesso un agente imponderabile universale che ha avuto differenti denominazioni secondo le diverse sette; così egli è *l'anima del mondo*, la *sostanza divina cosmica* de' Caldei; la *essenzial divinità universale* degli Zabi e Sabei; il *Mitra* dei Persiani; il *logos luminoso etereo* o il *Mahanatma* degli Indiani; il *Chang-Ti* o *Xang-ti* dei Chinesi; lo *spirito aereo torbido e caliginoso* dei Fenici: lo *Knef fecondante* degli Egizi; la *potenza ioviale* degli Etruschi; la *idrobia e cosmopsiche* di Talete; *l'acrobia* di Anassimene e di Diogene Apollonio; l'*adeguato fra l'acqua e l'aria* di Anassimandro; la *pirobia elementare e centrale* di Eraclito; il *caos* di Empedocle; *l'atomismo e monadismo* di Mosco, Leucippo, Democrito, Epicuro, Cartesio Leibnizio; *l'aritmopsiche pirocosmica* di Pitagora e Platone; la *pantobia* di Senofane; il *fostermismo* di Parmenide di Melisso di Zenone; *l'etere* di Anassagora; la *materia sottile*, ed *elementare*, il *primo mobile*, la *natura naturante*, l'*aura della vita* di Aristotele e dei panteisti; *l'arcanum*, *l'archeo* degli Alchimisti; finalmente il *fluido elettro-magnetico*, il *calorico*, la *luce*, *l'etere* dei moderni. — (Vedi la *Storia del Magnetismo Animale* del Prof. Lisimaco Verati. Tomo 4 Lett. 35).

(Trad.)

teme poco l'accusa di ciarlatanismo, per stabilire in principio che nelle estasi il corpo può ingrossarsi, allungarsi ed elevarsi nell'aria, e che egli stesso fu in tal modo rapito in estasi a più di dieci braccia, secondo la testimonianza dei suoi schiavi? *Eunape*, nella vita di questo taumaturgo, racconta il fatto ma non vi crede: però egli narra altri prodigj che il nuovo profeta aveva indubitatamente fatto spargere o per mezzo dei suoi schiavi, o per mezzo dei compagni di fandonie, come *Edesio*, *Sopatro* e *Teodoro*. È fama che *Zoroastro*, *Orfeo*, *Ermete*, citati ogni momento da questi falsi sapienti, avessero per egual modo ingannato gli uomini; ma Socrate e Platone gli avevano ammaestrati! Non pertanto ci rimangono alcune opere di Gamblico più utili delle sue magiche rivelazioni.

Prima di estinguersi la scuola d'Alessandria, si ravviva un momento in *Proclo*, che ne è l'ultimo e il maggiore rappresentante. Allorchè si studiano i monumenti originali della scuola socratica, ci possiamo chiamar felici ad averlo per guida. Formato nella sua giovinezza dai sapienti d'Alessandria, gli sorpassò tutti. Il suo commentario sopra il *Timeo*, uno dei più ricchi tesori della Filosofia, opera scritta a 28 anni, — la sua *Teologia* di *Platone* — le sue *interpretazioni* della *Repubblica*, — *del primo Alcibiade*, — *di Parmenide*; attestano anche oggigiorno la estensione e la varietà del suo sapere, l'ordine e la chiarezza del suo spirito. Iniziato in tutti i misteri dell'Egitto e dell'Oriente, deplorò l'eclettismo; l'integrità dei suoi costumi, il suo zelo per la verità, la nobiltà del suo carattere lo tengono al sicuro dai rimproveri che sono stati giustamente fatti ai partitanti della Teurgia, Appollonio, Giamblico, Massimo d'Efeso. E sapete voi, dice Cousin, come ha finito questo Aristotele del misticismo? Con degli inni mistici improntati d'una profonda tristezza, dai quali apparisce che egli disperanzato della terra, l'abbandona ai barbari e alla religione novella, e si

rifugia per un istante in spirito nella venerabile antichità prima di confondersi per sempre nel seno dell'unità eterna, ultimo obietto dei suoi sforzi e dei suoi pensieri (a).

(a) Dando ora uno sguardo generale alla filosofia antica, conchiuderemo, che se essa da una parte è una prova evidente dell'insufficienza dell'umana ragione a sciogliere colle semplici sue forze i problemi più importanti della scienza, dall'altra le sublimi speculazioni di cui è ricchissima, ci costringono all'ammirazione e fanno vedere quanta forza d'intelligenza sia rimasta all'uomo anche dopo la degradazione dell'umana natura. La metafisica degli antichi è infetta generalmente di panteismo: la morale è qualche volta confusa col piacere, qualche volta colla semplice contemplazione della verità, colla prudenza, con tutto ciò insomma che non è dessa: in logica si professa apertamente da alcune scuole un dubbio assoluto e perfino l'impossibilità di giungere ad alcun vero: le scienze poi naturali sono ancora bambine e fondate su ipotesi e opinioni volgari. Malgrado però di questi ed altri vizii, fu gran merito, specialmente dei pitagorici e dei platonici, l'aver conosciuto e stabilito fra l'altre cose, che la certezza della cognizione si fonda non già sull'esperienza sensibile, sul mutabile, sul contingente, ma sull'immutabile, sul necessario e sull'assoluto; che l'uomo partecipa di questo immutabile per mezzo delle idee, che sono gli enti intelligibili, le essenze e ragioni eterne delle cose; che esse quindi non si confondono già col nostro spirito, nè sono sue modificazioni, ma il nostro spirito non fa che intuirle, e usarne come di tante regole de' suoi giudizii e ragionamenti.

FILOSOFIA CRISTIANA.

La filosofia pagana, benchè decaduta dal pristino suo splendore, non si spense tuttavia, ma sussistette e si trovò a fronte col cristianesimo nascente. E come era naturale lottò con lui più di una volta, riportando ognora nuove sconfitte: anzi a parlare più propriamente, venne essa poco a poco ripurgandosi

de' suoi errori, e, dopo aver fuso insieme il suo sangue colla novella religione, ricevette nuova vita e immortale. Da quest' epoca noi la chiameremo *filosofia cristiana*; non perchè essa differisca essenzialmente dalla *gentilesca*; giacchè la verità naturale, unico oggetto della scienza puramente umana, è una ed identica, e perciò non vi hanno più filosofie, ma una sola. Ma il cristianesimo co' suoi dogmi e colla sua morale, entrambi infallibili perchè divinamente rivelati, avendo immensamente giovato la ragione umana nella ricerca della verità, ebbe il merito principale di quella riforma e di quel progresso, che fece la filosofia dal suo stabilimento in poi.

Seguendo il corso di questa riforma e del progresso della scienza nei secoli cristiani, la filosofia si può dividere in tante epoche principali, partendo dalla fondazione del cristianesimo fino alla così detta *età di mezzo*, che incomincia tra il settimo e l' ottavo secolo, e dall' età di mezzo all' età moderna, che dal secolo quattordicesimo giunge fino a noi. Quindi tre epoche principali della filosofia cristiana: quella dei Padri della Chiesa; la Scolastica; e la filosofia che chiamano della Ristaurazione, moderna.

I PADRI DELLA CHIESA

Nei primi secoli della chiesa, divisa essendo la filosofia in molte sette, ciascuna delle quali pretendeva dominare e cercava segnaci, nomini di animo robusto e d' alto intelletto, disingannati della sapienza umana che avevano attinto alle scuole de' filosofi pagani, entravano, dopo lunghi errori, nel seno del cristianesimo, nel quale solamente rinvenivano piena, intiera, coerente quella verità, che inutilmente avevano cercato colle loro speculazioni. Ma poichè la verità non contraddice mai a sè medesima e lo spirito del cristianesimo non è uno spirito esclusivo e partitante, ma giusto, imparziale, universale; perciò quei nuovi arrolati alla Chiesa di Cristo non ripudiavano già del tutto e senza veruna distinzione la sapienza gentilesca, ma prendevano invece a ripurgarla dagli errori, ond' era guasta e deforme, e a conciliarla colla dottrina del vangelo, la quale, anche senza

bisogno di sottili ragionamenti, colla sua stessa sublimità e maravigliosa perfezione vinceva le persuasioni degli animi bramosi del vero e del buono. Di qui nacque la filosofia dei Padri della Chiesa. Non dobbiamo maravigliarci, se li udiamo talvolta colpire la filosofia dei più tremendi anatémi; perciocchè altre volte essi ne fanno i più caldi elogi o ne suggeriscono lo studio. Essi intendevano detestare la filosofia pagana ogniqualvolta si faceva oppugnatrice della verità, proteggitrice del vizio, vestendo bene spesso le insigne della virtù, e così addormentando le menti nell' errore e gli animi nella corruzione. I gentili, superbi delle loro vaporose dottrine, spregiavano il vangelo, come se nulla insegnasse che essi non sapessero; talvolta combattevano le verità misteriose e dogmatiche in esso contenute; tal'altra facevano un miscuglio dei dogmi cristiani colle favole della filosofia orientale e colle loro pompose e trascendentali speculazioni; e non di rado erano occasione di scissure d'eresie tra gli stessi cristiani. Plotino aveva risuscitato il platonismo, ed aperto una scuola, la quale, divorata dalla gelosia, aveva giurato la rovina del cristianesimo; e da essa sortirono Porfirio, Giamblico, Proclo, Massimo, e lo stesso Giuliano apostata. Essi aveán dato alla loro filosofia un'aria di inspirazione divina; vantavano miracoli; Pitagora era il loro cristo; per mezzo della teurgia, via infallibile di purificarsi colla filosofia, pe' misteri, incantesimi e sacrifizii magici, e non per Gesù Cristo, si andava a Dio. Come dunque non dovevano i Padri combattere in campo aperto questi nemici della fede? Questa è l'unica ragione dell'antipatia, che in molti scrittori dei primi secoli della Chiesa si manifesta contro la filosofia.

Se però essi detestavano la boriosa sapienza dei gentili e miravano contro di essa come contro gli idoli e i templi dei falsi numi, pensavano in pari tempo a fondarne un'altra, che consuonando con quella fede di cui erano i forti campioni, soddisfacesse anche ai bisogni dell'umana ragione. *S. Giustino* martire, *Clemente Alessandrino*, *Origène* (140-220), furono del pari ardenti cristiani che valenti filosofi.

Ma il più chiaro lume di quest'epoca prima, sì nella divina sapienza che nell'umana, è a non dubitarne *S. Agostino* (410).

Altissimo ingegno ed anima sensibilissima, egli riuniva in sè medesimo due qualità che si ajutanò a vicenda, cioè una sete ardentissima della sapienza ed una rara penetrazione ed acutezza di mente. Benchè ponesse innanzi ad ogni cosa la fede ossequiosa, nella cui difesa si è tanto segnalato; confessava nondimeno d'esser giunto a tal segno, che lo tormentava il desiderio di saper la verità non per fede solamente, ma anche per via di ragionamento. E per contemplare la verità, che è soprasensibile, bisogna, diceva, immergersi tutto nella filosofia. Alla madre, la quale pizzicava di questi studii, si faceva mallevadore che le divine scritture non condannano in massa tutti i filosofi, ma solo i mondani, e voleva dire i nemici del cristianesimo. Faceva inoltre notare, che i più celebrati apologisti e maestri della religione cristiana si erano arricchiti delle splendide spoglie de' pagani filosofi, come gli Ebrei uscenti dall'Egitto fatto avevano delle supellettili egizie. Il che aveva fatto egli stesso, egli seguace specialmente di Platone, come quello, i cui placiti sembravano meglio accordarsi colla sublimità della dottrina rivelata. Quanto agli altri filosofi, di qualunque setta o nazione essi fossero, protestava di preferir quelli fra tutti, i quali riconoscevano Dio essere e causa efficiente delle cose, e lume delle menti, e regola de' costumi.

Quest'ultimo pensiero del dottore affricano ci presenta in breve la principale riforma che i Padri fecero della filosofia pagana. La storia ci narra i traviamenti dell'umana ragione, ogniqualvolta, obliate o alterate le tradizioni primitive, si volse colle sole sue forze all'indagine delle ragioni delle cose. Ma la buona novella annunciata al mondo da dodici pescatori richiamò la ragione umana sul buon sentiero. Il cristianesimo aveva impresso nelle menti il più sublime concetto della divinità, scevro da ogni errore; e i suoi dogmi erano una condanna irrevocabile del politeismo, del panteismo, dell'epicureismo e d'altri errori che avevano invase le menti, e guasto e corrotto ogni principio di morale. La fede dava una soluzione perentoria ai gravi problemi della scienza, fino allora o ignorati o mal risoluti; e il Vangelo essendo l'unica spiegazione autorevole e coerente dei disegni della Providenza, metteva in pieno accordo la speculativa colla

pratica, riconciliava la ragione umana co' suoi stessi principj, l'enigma era sciolto. Dio era il principio ed il fine, la luce di tutte le intelligenze, la causa effettrice e libera del mondo, e lo scopo a cui le creature intelligenti debbono tendere, come a fonte di giustizia e ad oggetto di tutte speranze.

Non bisogna credere che negli scritti dei Padri si rinvenga un corpo di scienza filosofica pieno e ordinato a sistema. Essi non filosofavano per genio meramente speculativo, ma in ogni loro scritto miravano alla pratica; perciò si occupavano il più delle volte in lavori di occasione, servendo al vario bisogno della religione, quale emergeva dalle circostanze dei tempi e degli uomini. Perciò vediamo che in questa prima epoca coll'elemento razionale va intimamente congiunto l'elemento tradizionale e religioso, e n'ha il predominio: il punto di partenza è il dogma; il fine è la difesa e la propagazione delle verità cristiane; uno dei mezzi n'è la filosofia, specialmente platonica, la quale si fa entrare negli scritti sacri e teologici, non senza grandi emende e cautele. Troviamo però in sant'Agostino molti opuscoli puramente filosofici, il cui punto di partenza sono i principj razionali.

Ho detto che i *Padri* partirono generalmente dal concetto di Dio, come dal principio supremo sì dell'esistere, che del conoscere e dell'operare. E doveva essere così, dacchè essi prima credevano senza esitazione, poi ragionavano pel bisogno particolarmente di combattere le eresie e le perniciose dottrine dei filosofi. D'altra parte egli è verissimo, che, trovato Dio, si è trovato il principio d'ogni cosa; perchè egli solo è causa effettrice del mondo; e la norma dei nostri giudizj e delle nostre azioni è anch'essa un lume divino. Ma questo lume, sebben divino, non si può prendere in senso stretto per lo stesso Dio, quasichè noi vedessimo per natura la divina sussistenza; il che costituirebbe l'ordine soprannaturale. Perciò le espressioni dei Padri in questo proposito non devono prendersi alla lettera; essi mancavano di necessarie distinzioni, nè poteva essere altrimenti, se si guardi allo scopo per cui filosofavano, al corso naturale dell'umana riflessione, ed allo sviluppo progressivo, ma lento, che tiene la scienza umana. Quindi nella loro interpretazione convien

guardare più allo spirito e al fondo delle dottrine, che alla lettera, e spiegar le grandi e sintetiche loro teorie colle analisi dei secoli più a noi vicini. La Scolastica ci offre in questa materia dei grandiosi lavori. (Vedi gli *Elementi di filosofia* di Aless. Pestalozza. Tomo 1.)

PERIODO II.

FILOSOFIA DEL MEDIO EVO

O

SCOLASTICA

Origine della scolastica. — Suo fine. — Suo mezzo. — Tre epoche nella Scolastica.

Come il medio evo è la culla della società moderna, la scolastica è la culla della nuova filosofia (*a*). Ciò che il medio evo è per la nuova società, la scolastica lo è per la filosofia dei tempi moderni. Ora, il medio evo non è altro che il regno assoluto dell'autorità ecclesiastica, i poteri politici della quale non sono che gli istrumenti più o meno docili. La scolastica o filosofia del medio evo, non è altro dal canto suo se non l'uso della filosofia come semplice forma al servizio della fede e sotto la sorveglianza dell'autorità religiosa; tale è la filosofia scolastica.

Quando surse la scolastica? (*b*) Dimandando ciò è lo stesso che dimandare quando ebbe vita il medio evo; perchè la scolastica, è la espressione filosofica del medio evo; affin-

(*a*) *Cousin.* Hist. de la phil. t. 1. p. 334.

(*b*) Alcuni fanno risalire questo nome sino ai tempi di Quintiliano, di Petronio e di Tacito. Altri trovano gli scolastici in S. Girolamo, nel codice Teodosiano e Giustinianeo, e negli Istituti di Carlo Magno e di Lodovico il Pio, facendo questione se essi fossero maestri o scolari, se retori o sofisti. Tutti però conven-

chè la scolastica esistesse fu necessità l'esistenza del medio evo, perchè la scolastica non è che il medio evo disviluppato nella filosofia che gli è propria. Il medio evo o la nuova società fu concepita per dir così nel primo secolo dell'era cristiana, ma non venne alla luce se non col trionfo medesimo del suo principio, cioè della religione cristiana; e la religione cristiana non pervenne a dominazione perfetta, se non dopo essersi sbarazzata di tutti gli impacci della civiltà antica, e dopo che il suolo della nostra Europa, assicurato finalmente contro il ritorno delle invasioni ed illuvioni barbariche, divenne più stabile e più attemperato a ricevere i fondamenti della nuova società che la chiesa portava nel suo seno. Ora, l'Europa e la chiesa non pervennero a questo punto che all'epoca di Carlomagno.

Carlomagno è il genio del medio evo, esso l'incomincia e lo costituisce. Rappresenta principalmente l'idea dell'ordine; per soprappiù è uno spirito fondatore e organizzatore (a); a costituir l'Europa ebbe a compier più di una opra e bastò a tutte.

1. Era di necessità terminare quelle invasioni di tutte specie le quali sconvolgendo incessantemente il suolo d'Europa, opponevansi ad ogni stabilimento permanente. Per questa bisogna, Carlomagno con una mano arrestò

gono che il nome di *scolastica* nacque dalle scuole aperte da Carlo Magno. — Il Tenneman riferisce la origine della scolastica a Carlo Magno o ad Alcuino, ossia all'anno 736, ma i suoi primordj si hanno in *S. Agostino* e in *Boezio* ossia negli anni 334-470. — (*Vedi il* Poli *nelle sue Annotazioni al Tennemann*).

(Trad.)

(a) Carlo Magno con tutto il genio o la potenza che tenne non sarebbe stato se non il dominatore della Francia e della Germania, se per cagioni a tutti note, i Pontefici non gli aprivano la strada al conquisto d'Italia; e a ricambio di servigj e di ajuti non gli avessero posto sulla fronte la corona dell'imperio

i Saraceni nel mezzogiorno, con l'altra i barbari del Nord dai quali egli stesso discendeva, e con questo fini di essere uno straniero in Europa, si fece Europeo, uomo della civilizzazione nuova: questa era la sua missione materiale.

2. Bisognava costituire l'ordine morale. Ora, non poteva farsi questo che sulla base della sola autorità morale del tempo, cioè, l'autorità religiosa. Così questo Carlo la cui personalità era sì potente non esitò a ridomandar la corona, che di già portava in testa, all'autorità pontificia della quale egli si riconobbe il vassallo e l'istrumento. Per tal modo è stato fondato l'ordine morale del medio evo.

3. Rimaneva a costituire l'ordine scientifico. Carlomagno in egual modo lo fece. Fu Carlomagno, o all'esempio di esso i suoi successori o suoi rivali, *Carlo il Calvo* e *Alfredo il Grande*, che radunarono da tutte parti le più piccole scintille dell'antica cultura per ravvivare la fiaccola della scienza. Carlomagno primiero aprì delle scuole. Queste scuole furono il fuoco della scienza d'allora, denominata *scolastica*. — Ecco l'origine della scolastica.

Ora che conoscete la sua origine vediamone il termine. La scolastica ha finito, quando finì il medio evo, ed il medio evo finì quando l'autorità ecclesiastica cessò di esser

dei Cesari. Per quell'atto solenne che rese memorando e fatale l'anno 800 il figliuol di Pipino insignito di un titolo che risvegliava l'idea di una potenza che aveva assoggettato il mondo allor conosciuto, sentì ingrandirsi l'animo e compreso la necessità di rispondere alla novella missione. Ma l'ordinamento sociale che l'autore ed altri attribuiscono al genio di Carlo Magno sembra doversi attribuire alle opinioni e ai bisogni del tempo, piuttosto che a lui, il quale non valse a ideare una costituzione conservatrice di quell'impero e salutare alla sua dinastia.

(Trad.)

tutto; allorquando gli altri poteri e in special modo il poter politico, senza allontanarsi dalla giusta deferenza e dalla venerazione che è sempre dovuta alla potenza religiosa, ha rivendicata e procacciata la sua indipendenza. Perlochè non poteva fallire che la filosofia la quale cammina sempre di pari passo con i grandi movimenti della società, non rivendicasse la sua indipendenza e a poco a poco la conquistasse. Io dico gradualmente; imperciocchè la rivoluzione che ha fatto passare la filosofia dallo stato di schiava della teologia, a quello di potenza indipendente non si è compiuta in un giorno; essa ha incominciato tra il secolo decimoquinto e il decimosesto, ma solo più tardi è stata compiuta e consumata, e la filosofia moderna veramente non incomincia che da Bacone e da Cartesio.

Ecco adunque conosciuti i due punti estremi, da una parte il secolo di Carlomagno, dall' altro, quello di Bacone e di Cartesio, l' ottavo e il decimo settimo secolo. Resta a determinare ciò che è stato fra questi due punti estremi; ma niente di più facile. Che può esservi tra il cominciamento e il fine di una cosa? Il mezzo. Qual è l'incominciamento della scolastica? La sommissione assoluta della filosofia alla teologia. La fine della scolastica? Il termine di questa schiavitù e la rivendicazione dell' indipendenza della filosofia. Di qui deducete il mezzo della scolastica, cioè il mezzo fra la schiavitù e l'indipendenza, vale a dire un' alleanza nella quale la teologia e la filosofia si prestano un reciproco appoggio. Così tre movimenti distinti nella scolastica:

1. subordinazione assoluta della filosofia alla teologia;

2. alleanza della filosofia e della teologia;

3. incominciamento di una separazione debole da principio, ma che poco a poco si ingrandisce, si estende e fa capo alla filosofia moderna.

EPOCA I. DELLA SCOLASTICA (a)

Carattere di quest' epoca. — Principali cultori della scolastica durante questo tempo. — ALCUINO. — GIOVANNI SCOTO *detto* ERIGENE — S. ANSELMO *di Cantorbery* — ABELARDO — PIETRO IL LOMBARDO.

(b) I principali maestri della scolastica nella durata di quest' epoca sono (c), *Alcuino, Giovanni Scoto Erigene, Sant' Anselmo da Cantorbery, Abelardo e Pietro il Lombardo* (d).

(a) Anche le epoche istoriche della scolastica sono diverse secondo gli storici. Il Bruckero ne assegna tre, da Lanfranco ad Alberto Magno, da Alberto a Durando, da Durando a Gabriele Biel, ossia al secolo XV. Il Tennemann ne stabilisce quattro. Il nostro autore seguendo Cousin ne distingue tre; ma noi diremo col *Poli*, queste epoche sono poi corrispondenti ai fatti?

(Trad.)

(b) Nel primo periodo della scolastica incontriamo Boezio e S. Giovanni Damasceno (500-720) che servono di anello tra la filosofia dei Padri e quella del medio evo; coincidono in questo periodo i lavori degli Arabi, specialmente di *Avicenna* (1030) celebre commentatore di Aristotele, e di *Averroe* (1180) che alle dottrine dello stagirita innesta l' emanatismo della scuola Alessandrina.

(Trad.)

(c) *Tennemann.* — Manuale di Storia della filosofia t. 1.

(d) Aggiungerei *Lanfanco di Pavia, Guglielmo di Champeaux, Ugo e Riccardo da S. Vittore, Roscellino, Alessandro di*

Le fatiche dello spirito filosofico di questa prima epoca furono deboli e imperfette, ma sarebbero state più felici senza la soggezione che imponeva la gerarchia. In questo stato di cose non vi ebbe luogo che per un piccol numero di uomini distinti i quali sparsero alcuni loro dubbj fra le tenebre dell' ignoranza e che gettarono le fondamenta della filosofia scolastica. Alla loro testa per ordine cronologico viene Alcuino inglese, nato a Yorck nel 736, morto nell' 804, che Carlomagno condusse seco dall' Italia alla sua corte; quest' uomo dottissimo per il suo tempo trattò anche del *Trivium* e del *Quadrivium*. Il suo discepolo *Rhabano Mauro* diffuse la sua dialettica in Germania.

Si suol collocare in un ordine molto più elevato Giovanni Scoto detto *Erigene* nato in Irlanda, gran letterato, d' ingegno filosofico e indipendente. Egli fu chiamato dall' Inghilterra in Francia da Carlo il Calvo; di poi fu costretto ad abbandonar quella corte perseguitato per accusa di eresia. Per invito di Alfredo il Grande nell' 877 andò a Oxford ove morì nell' 886.

Possiamo considerare come fenomeni singolari per il suo secolo le sue cognizioni nel latino e nel greco, il suo amore per la filosofia di Aristotele e di Platone, la sua traduzione così stimata in occidente di Dionigi l' areopagita, le sue opinioni franche ed illuminate nelle dispute del suo tempo sulla predestinazione e sulla Eucarestia, il suo modo

Ales. (Vedi il citato Pestalozza). Questi uomini insigni applicandosi parte a studj teologici, parte a lavori di logica e dialettica, alcuni commentando Aristotele o raccogliendo sentenze dagli scritti dei padri prepararono materiali per lo sviluppo della scolastica e aprirono a così dire il campo alle evoluzioni del pensiero che tra poco si spingerà ardito nelle più sublimi regioni della scienza.

(Trad.)

di considerare la filosofia come la scienza dei principj di tutte le cose, scienza che non può essere disgiunta dalla religione, ed il suo sistema filosofico rinnovato dal neoplatonismo nel quale domina questo principio: — Dio è la sostanza di tutte le cose; esse si dipartono dalla pienezza del suo essere, e finalmente ritornano a lui. —

Il metafisico (a) di quest'epoca è SANT' ANSELMO, nato in Aosta nel 1034 e morto nel 1109, arcivescovo di Cantorbery. Egli fu un secondo Agostino superiore a tutti i suoi contemporanei, per la sagacità del suo spirito e per l'ingegno dialettico, eguale ai sommi in virtù e in pietà. In esso si manifestò vivamente il bisogno di una filosofia religiosa, e si sforzò di sodisfarvi riconducendo ad una stessa serie di ragionamenti le verità religiose, ordinate la maggior parte secondo la dottrina di Agostino. Con questo obietto egli compose il suo *Monologium seu exemplum meditandi de ratione fidei*, monologio, o modello del modo da tenere, a rendersi conto della sua fede; e il suo *Proslogium, seu fides quaerens intellectum*, allocuzione, ossia la fede che tenta dimostrarsi da sè medesima.

(a) I filosofi poi che richiamano a se l'attenzione maggiore in quest'epoca sono *S. Anselmo* e *Roscellino*; quello forte campione del realismo, e questo, audace nominale e primo che al nominalismo desse forma. Anselmo professava riguardo alle idee la teoria Platonica nei limiti in cui la prendeva S. Agostino di cui seguiva le orme. Roscellino riduceva le idee a meri vocaboli, e da questo suo errore traeva perniciose conseguenze sul mistero della Trinità. Con questa lotta tra il realismo ed il nominalismo comincia la scolastica; e per la legge invariabile che l'intelletto umano procede per gradi nella forza d'analisi e di astrazione il problema non essendo veduto dapprima che alla sua superficie, tanto il realismo che il nominalismo descrissero diverse fasi e si divisero in tante sette, che mantennero viva la controversia senza che mai si venisse ad una decisiva soluzione. (Vedi il Pestalozza). (Trad.)

Nel primo scritto S. Anselmo non si suppone in possesso della verità e la cerca; nel secondo, supponendosi in possesso della verità si sforza di dimostrarla (*a*).

Pietro Abelardo, nato in Palais piccolo villaggio presso Nantes, possedeva raro ingegno che era stato coltivato per un' accurata educazione; ad una profonda abilità come dialettico, univa una conoscenza non comune della filosofia Greca, benchè egli l' avesse attinta unicamente in Cicerone e in S. Agostino. La lettura dei classici aveva dato al suo ingegno un certo carattere di eleganza, di libertà, e d'ardore per la gloria che dava risalto singolarmente alla sua maniera di insegnare e di scrivere e che aveva sopratutto molto pregio in quell' epoca.

Come S. Anselmo, applicando la dialettica alla materia della fede, cercò di riprodurre e spiegare per principj razionali i dogmi oscuri della religione cristiana, e precipuamente quello della Trinità. Dipoi tentò di spiegare per mezzo della filosofia le principali idee della morale teologica come quelle del peccato e della virtù.

La sua eccellenza nell' insegnare trasse a Parigi una schiera innumerevole di giovani, il chè diede luogo alla fondazione dell' università. La sua gloria però gli attirò invidia e persecuzioni le quali gli amareggiarono tutto il corso della vita e indebolirono la potenza del suo genio. Morì a Clugny nel 1142.

Pietro il Lombardo che chiude presso a poco questa prima epoca, è commendevole per una severità di dialettica.

(*a*) In questo scritto *S. Anselmo* si propone di dimostrare l'esistenza di Dio per l'idea del grandissimo (cioè dell' essere perfetto.) *Gaunillon*, monaco di Marmoutier combattè questa prova ontologica.

(Trad.)

che non ritroviamo negli scolastici suoi antecessori; aveva commentato tutti i padri della chiesa tentando ciò che oggi chiamerebbesi una concordanza di argomenti che egli basò su queste diverse sorgenti; li distribuì in un ordine sì metodico e sì comodo all'insegnamento che han fatto legge nelle scuole per molti secoli. Pietro il Lombardo morì nel 1164.

EPOCA II. DELLA SCOLASTICA

Carattere di quest'epoca — Filosofi principali. Alberto il Grande — S. Tommaso d'Aquino — Duncano Scoto — *Carattere e filosofia di questi maestri della scolastica.*

La logica di Aristotele nel secolo XII produsse nel nostro Occidente il secondo periodo della scolastica; in questo tempo mirasi la filosofia giungere a poco a poco a una grande potenza, trattare come da eguale a eguale la teologia, prestarle la sua forma, a condizione che essa le concederebbe una parte di indipendenza. Tre uomini rappresentano questa seconda epoca; *Alberto il Grande, S. Tommaso d'Aquino e Duncano Scoto.*

Alberto il Grande fu il primo a determinare il gran movimento verso la filosofia aristotelica (a). Nato in Lavingen in Suabia, nel 1193 o 1205 si recò a studiare a Pavia, entrò nell'ordine dei Domenicani e per letture e studj immensi acquistò sì grande quantità di cognizioni, precipuamente in storia naturale, scienza fino allora tanto trascurata, che fu considerato come uomo prodigioso e quasi un incantatore. Dimorò principalmente in Colonia e in Parigi; nel 1270 divenne vescovo di Ratisbona; di poi renunziò volontario alla dignità episcopale per potersi dedicare interamente allo studio. Morì nel suo monastero a Colonia nel 1280.

(a) *Tennemann.* — Manuale di Storia della filosofia. t. I.

Alberto il Grande fu un erudito ed un compilatore anzichè un profondo pensatore ed un critico originale. Scrisse dei Commentarj sulla maggior parte delle opere di Aristotele, nei quali confuse le idee neoplatoniche con quelle del suo autore. La logica, la metafisica, la teologia e la morale guadagnarono per i suoi lavori maggiore estenzione, ma non fecero veri progressi.

S. Tommaso d'Aquino nato nel 1225 e morto nel 1274 è ben altro uomo. Originava da illustre famiglia che naturalmente aveva il desiderio di metterlo nel mondo e negli impieghi (a); ma esso si ricusò entrando di buon ora nell'ordine dei Domenicani onde occuparsi esclusivamente della filosofia. Collo stesso disinteresse si diportò nel suo ordine; costantemente vi rifiutò ogni dignità, e solo volle essere Professore. Esso però fu un professore impareggiabile; fu chiamato *doctor angelicus*, l'angelo della scuola. Meno erudito del suo predecessore Alberto il Grande, comprese però tutta l'importanza dei filosofi arabi e greci; incoraggiò potentemente la traduzione delle loro opere, e l'Europa le deve molto per tutte le traduzioni che egli ne fece fare. Meno sapiente che Alberto non riunì come questi in una grande enciclopedia tutte le cognizioni del suo tempo. Se Alberto è più fisico che S. Tommaso, S. Tommaso al contrario è più metafisico e soprattutto più moralista; La sua Somma è uno dei gran monumenti dello spirito umano del medio-evo, e comprende con un'alta metafisica, un sistema intiero di morale e anche di politica del tutto libera.

Giovanni Duncano Scoto nato in Dunston nel Northumberland verso il 1275 e morto a Parigi nel 1308, non rassomiglia nè a S. Tommaso nè ad Alberto il Grande. Meno erudito ma più sapiente di Alberto (b) si occupò di fisica in un

(a) *Cousin.* — Hist. de la philosophie. t. 1. p. 358.
(b) *Ibid.* t. 1. p. 360-361.

modo assai più regolare però senza farsi scoperte; Wadding suo biografo narra, essere egli così avanzato nelle mattematiche, che nel suo tempo trovàvansi pochissime persone le quali potessero intendere le sue opere di questo genere; fece un piccolo trattato di Astronomia e di Ottica. Fu più dialettico ma meno moralista di S. Tommaso; suo pregio particolare è di aver portata in filosofia una solidità, una sagacità e una precisione fino allora sconosciute. Per tal modo fu soprannominato dai suoi contemporanei non dottore serafico nè angelico, ma *Doctor subtilis*; era dialettico ed analitico in sommo grado.

Questi sono i tre personaggi che inalzarono la forma teologica, cioè la sola filosofia di quel tempo, ad un tal grado, che aggiuntolo, essa doveva distaccarsi dal fondo al quale fino allora era stata subordinata ed incominciare una carriera indipendente; così ci facciamo strada alla terza epoca della scolastica.

EPOCA III. DELLA SCOLASTICA

Carattere di quest' epoca; — filosofi principali; — Raimondo Lullo, — Rogero Bacone, — Guglielmo Occamo, — Pietro d'Ailly, — Giovanni Chartier de Gerson, — Tommaso Hamecken o Tommaso da Kempis.

Due uomini ben diversi ma ambedue sommi nel loro genere, distinguono i primi momenti di questa terza epoca della scolastica; io voglio intendere Raimondo Lullo e Rogero Bacone ambedue francescani (a).

Raimondo Lullo nacque nel 1244, a Palma piccola città dell'isola di Maiorca fra la Spagna e l'Affrica, e morì nel 1315. Ingegno spagnuolo, arabo, affricano, asia-

(a) *Cousin.* — Histoire de la philos. t. 1. p. 364.

tico, esaltato e mistico, fu detto *doctor illuminatus*, e nel tempo istesso sottilissimo, *magnus inventor artis*. Trascinato da un'ardente immaginazione passò la sua vita viaggiando. È fama che nella sua gioventù si dasse a tutti i piaceri; ebbe inquieta la virilità, deplorabile ma onorata la fine; morì in un viaggio di ritorno dall'Affrica ov'erasi condotto per liberare alcuni cristiani colà prigionieri; questa sua fine lo fece considerare come un santo e un martire, benchè per le sue opinioni fosse incorso nelle censure canoniche.

Raim. Lullo andò a cercare questioni da una parte all'altra dall'Europa; fu una specie di filosofo avventuriere. Tolse dagli Arabi il suo misticismo cabalistico; fu più originale in dialettica. Sotto il titolo di arte universale, inventò una specie di macchina dialettica nella quale tutte le idee di genere erano distribuite e classate in modo, da poter procurarsi a volontà in tale o tal altro caso, in tale o tal altra sfera, questo o quel principio. Malgrado le sue ridicolezze, Raimondo Lullo, fece molta sensazione nei suoi tempi ed ebbe la sua importanza.

Rogero Bacone francescano nato a Ilchester nel 1214 e morto nel 1292, con ben altro merito gli toccò una sorte molto più infelice. Allievo di Scoto, basò il gusto della fisica dell'ottica e dell'astronomia, negli scritti e nell'insegnamento del suo maestro. Richiamò i suoi contemporanei allo studio delle scienze naturali e delle lingue. Voi conoscete la sua vita; voi sapete che Clemente IV finchè visse, ebbe a onore la protezione di un uomo di genio nato tre secoli troppo presto; appena morto questo pontefice, l'autorità ecclesiastica perseguitò Rogerò; accusato di stregonerìa, il *doctor mirabilis*, per ordine del general dei Francescani, fu recluso in un oscura prigione per lo spazio di molti anni.

Questi sono i primordj della terza epoca della scolastica; in tutte cose incominciava a farsi sentire un movimento di

indipendenza; questa indipendenza doveva manifestarsi anche in filosofia.

Guglielmo Occamo della contea di Surrey, soprannominato *doctor singularis, invincibilis et venerabilis inceptor*, ha fatto epoca nella filosofia e nella storia, per l'ingegno e per il coraggio col quale si dispose a combattere di tutta forza l'arbitrario e il dispotismo delle dottrine dominanti (*a*). Nel principio del secolo XIV insegnò in Parigi, difese i diritti del Re di Francia e dell'Imperatore contro le pretensioni del papa, e morì in mezzo alle persecuzioni, ma non vinto, in Monaco nel 1347.

Facendosi una legge di non pretendere nelle sue ricerche che ad una dimostrazione più profonda delle nozioni più abituali, senza volersene riferire esclusivamente all'autorità, e seguendo con rigore le regole di una logica ragionevole, si convinse della falsità del razionalismo, lo combattè in tutti i sensi, e ricondusse l'attenzione verso il punto di vista dei *nominali*. — Nella teoria della cognizione, Occamo si scostò ancora di più dall'opinione realista e sostenendo la subiettività del pensiero, egli forse diede maggiore importanza allo scetticismo che non avrebbe voluto egli stesso. Occamo, sia per la sua polemica contro le proposizioni ammesse fino allora, sia pel suo scetticismo o per un insegnamento nuovo, indebolì l'autorità della filosofia dominante, e rese necessarie alcune ricerche più approfondite

Col medesimo spirito egli cercò in teologia di circoscrivere il campo della cognizione suscettiva di dimostrazione, e rigettò le prove adottate precedentemente per l'esistenza, l'unità, l'immensità di Dio, come pure per la sua intelligenza e per la sua potenza come causa libera del mondo, dichiarando che tutte queste idee non sono date che dalla fede.

(*a*) *Tennemann*. — Manuale della Storia della filos. t. 1.

Nella sua morale, rivolse alcune vedute ingegnose sull'anima, sulle sue facoltà e sulla relazione di queste facoltà col loro soggetto. Confutò molto distesamente le idee o immagini obiettive (*species*) considerate fino allora siccome le condizioni necessarie delle percezioni e del pensiero.

Pietro d'Ailly denominato l'*aquila della Francia*, cominciò a segnare maggiormente la separazione fra la teologia e la filosofia e fece guerra agli abusi della scolastica. Le sue idee sulla certezza della cognizione umana, ed il suo esame delle ragioni usate per dimostrare la esistenza e l'unità di Dio, meritano una considerazione particolare.

Le conseguenze dei conflitti tanto animati contro i realisti e i nominalisti furono di lasciar decadere il credito della scolastica, di inspirare la indifferenza per la filosofia e sopratutto per la logica, finalmente di determinare un'inclinazione per il misticismo, per un movimento di dispetto e disgusto contro le vane dispute di parole.

Il misticismo fu predicato con calore dall'illustre Giovanni Chartier de Gerson nato a Reims nel 1363, cancelliere dell'università di Parigi e morto in esilio a Lione nel 1429. Il Cristianesimo pratico fu il principale obietto dei suoi lavori il che lo fece denominare *doctor christianissimus*; egli fa consistere la vera filosofia nella teologia mistica fondata sull'esperienza interna dei sentimenti di pietà che vengono da Dio, e sull'intuizione dell'anima applicata alle cose celesti. Nondimeno Gerson combatte gli eccessi di un entusiasmo sregolato con una maniera affatto nuova onde tratta la logica. — Vicino a lui si colloca Niccolà di Clemange pensatore ardito che si dichiarò contro la scolastica cavillosa e sottile. Fu rettore nell'università di Parigi nel 1393 e morì verso il 1440.

Ma un mistico ascetico che ebbe una maggiore influenza sopra la sua epoca e sulle seguenti fu **Tommaso Hamerken** chiamato **Tommaso da Kempis**, dal nome del villaggio

Kempen, nell'arcivescovato di Colonia, nel quale era nato. Questa influenza devesi particolarmente al suo libro così diffuso, *de imitatione Christi*.

L'imitazione di Gesù Cristo, richiama la religione al suo vero carattere, alla sua naturale destinazione (*a*); la svincola dalla funesta alleanza delle vane sottigliezze che ne snaturano l'insegnamento, e pone il suo dominio e la sua azione nel culto interno e nel perfezionamento morale. L'umile e virtuoso autore di questo bel libro critica più d'una volta gli abusi della scolastica: — A che mi giovano, dic'egli, e i generi e le specie..... Tacciansi tutti i dottori! ..... Non danniamo ogni scienza e questa semplice conoscenza delle cose che è buona in sè stessa tale quale è ordinata da Dio, ma preferiamo più presto una buona coscienza e una vita virtuosa.

Tutti coloro i quali conoscono bene i costumi di questa età, lo spirito che regnava nelle scuole, converranno che l'autore dell'*Imitazione di Gesù Cristo* fu precisamente in rapporto alla filosofia scolastica, ciò che fu Socrate per i sofisti dell'antichità; Kempis, oppose agli abusi dello spirito che indussero nell'errore i suoi contemporanei, i consiglj della pietà cristiana, — appunto come Socrate oppose ai traviamenti della sua età le massime della morale naturale.

(*a*) *Dégérando*. Hist. comp. des syst. de phil. t. 4.



PERIODO III.

FILOSOFIA MODERNA.

EPOCA PRIMA.

FILOSOFIA DEL SECOLO XVII.

Sezione Prima.

SCUOLA SENSUALISTICA.

BACONE — HOBBES — GASSENDI — LOCKE.

BACONE. *Carattere della Filosofia di Bacone. — Servigj resi da questa filosofia. — Metodo di Bacone. — Analisi del* Novum Organum — TOMMASO HOBBES. — *Sua filosofia — Suoi scritti politici. — Dottrine fondamentali di queste opere. — Scopo del suo trattato* de Cive. — *Scopo della sua opera* de Corpore politico. — GASSENDI. — *Suo carattere. — Sua filosofia.* — GIOVANNI LOCKE. — *Suo* Saggio sopra l'intendimento umano. — *In quale occasione fu scritto. — Scopo di quest' opera. — Origine delle nostre conoscenze secondo Locke; sensazione e riflessione.*

I. (*a*) Francesco Bacone, lord di Verulamio, visconte di S. Albano, cominciò in Inghilterra la riforma della filosofia. Egli era dotato di eminenti facoltà, e di una sagacità profonda. Possedeva vasto sapere, congiunto alla conoscenza del mondo e degli uomini; ma aveva un carattere che non fu francato da rimproveri. Nato a Londra nel 1561 coprì le cariche le più eminenti dello stato. Morì nel 1626. Nella sua giovinezza studiò la filosofia scolastica d'Aristotele e la letteratura classica. Questa gl'insegnò a disprezzare il vuoto e l'inutilità di quella. Giunto all'età matura intraprese la riforma, *magna instauratio*, che egli reputava necessaria di

(*a*) Tra la filosofia scolastica e la moderna s'interpone un'epoca di decadimento, nella quale alcuni si sforzano di risuscitare il platonismo, quali sono tra i più celebri, Marsilio Ficino (1480), insigne traduttore di Platone, ed i neoplatonici Plotino, Proclo ed altri; e Francesco Patrizio (1580), che tentò di fondere il platonismo colle dottrine orientali. Altri si diedero alla mistica platonica e cabalistica. Altri finalmente sostennero l'aristotelismo, tra i quali primeggia Pietro Pomponazio (1520). D'altra parte cercarono altri di abbattere tutti questi sistemi, sostituendovi una filosofia scevra da ogni studio di scuola; ma nè il Telesio, nè Giordano Bruno (1580), nè il Campanella (1600), per quanto vasti disegni componessero, valsero a riformare la scienza.

La riforma doveva cominciarsi dal metodo. La scuola, trascurando in gran parte i fatti, si affidava più spesso al ragionamento; aveva per l'autorità di Aristotele una eccessiva venerazione, e piuttosto che abbandonare questa guida, cercava di ritirarla verso il dogma, ogniqualvolta se ne discostava. Di più: molte questioni inutili e curiose si erano introdotte, e la forma stessa era barbara e oscura. Si sentì quindi il bisogno di studj positivi, e di sostituire al metodo dialettico il metodo sperimentale. In Italia il Telesio lo aveva già tentato, ma troppo imperfettamente. Il Galileo non cessò di predicarlo. Ma Bacone da Verulamio (1600) più di proposito concepì il disegno di ricostruire la scienza sui dati sperimentali col sussidio dell'induzione. (V. il *Pestalozza*). (Trad.)

introdurre nella filosofia; ma non eseguì che alcune parti di questa grand' opera.

Bacone prese una via opposta a quella che usavasi comunemente. Invece di rivolgersi alle nozioni dell' intelletto con l' ajuto della dialettica, egli piuttosto pretese di ricostruire l' edificio delle conoscenze umane sopra l' esperienza con l' ajuto dell' induzione.

Per quanto si riconosca che la sua filosofia difetta per essere troppo esclusiva, pure non potremmo rendere soverchio omaggio ai servigj da essa prestati, all' influenza che ha esercitato, detronizzando la filosofia della scuola e dirigendo l' attenzione degli spiriti verso la natura e l' esperienza, rigettando le cause finali della fisica per rilegarle nella metafisica, disviluppando con chiarezza alcuni punti d' osservazione psicologica, come a modo d' esempio l' associazione delle idee. A tutti questi servigj resi da Bacone bisogna ancora aggiungerne molti altri, quelli per esempio, che esso ha renduti alle scienze con la sua importante opera, *Novum Organum*, della quale noi faremo l' analisi.

Il *Novum Organum* è propriamente la logica di Bacone (a). Ella si distingue dalle altre logiche sotto tre rapporti; *fine, modo di dimostrazione, punto di dipartenza.* Suo *intendimento* è trovare non argomenti ma arti, non conseguenze o ragioni che la discussione rende più o meno probabili, ma delle indicazioni somministrate dalla natura stessa, e che possono portare la convinzione nello spirito. L' autore passa quindi al *modo della dimostrazione*, e mentre la logica ordinaria si fa puntello del sillogismo, la sua procede per l' induzione, ma per l' induzione la più severa; essa rigetta sillogismo, che non consiste che in proposizioni, le quali non consistono elleno stesse che in parole. Ora, nelle parole

(a) Hist. de la vie et des œuvr. de Bacon, par *M. de Vauzelles*. t. 2 p. 246.

egli non vede che il segno delle nostre cognizioni, e in queste, se non viziose e temerarie astrazioni; d'onde avviene che agli occhi suoi le proposizioni non sono di per sè stesse che assurdi pregiudizj, di che ei non sa qual partito trarne che buono sia. Finalmente ei s'occupa del *punto di dipartenza* nella ricerca della verità; e mentre che la logica ordinaria stabilisce i suoi principj sulla parola e sopra un'autorità straniera, la sua logica dubita di que' principj e gli assoggetta all'esame. Per dirlo in una parola, egli denuda ogni pregiudizio ed edifica dai fondamenti.

Per tal modo cominciando dalle prime nozioni delle cose, egli purifica il nostro spirito da quelle che dalla nostra nascita siamo usi di idolatrare; e ci affranca di quelle verso le quali le sette filosofiche e un insegnamento vizioso ci hanno accostumati a una riverenza non meno dannosa. — Non ci resta più, egli dice, che una tavola di salvezza, cioè di rifare per intiero lo spirito umano. — E in questo concetto, ei lagnasi che non siagli ancora avvenuto rincontrarsi in una persona d'anima forte e perseverante, da intraprendere e farsi debito di rovesciare intieramente le nozioni ricevute, onde applicar dipoi lo spirito vergine e divenuto come tavola rasa allo studio di ciascuna cosa presa al suo principio.

Bacone fece questo in cento ottanta aforismi distribuiti in due libri; dei quali il primo comprende 132 aforismi ed è una preparazione alla lettura del secondo.

In fatto di induzione, ei disapprova sopratutto di starsi contenti a quella induzione comune che disfiorasi frettolosa ad alcune esperienze peculiarj, e tosto elevasi a degli assiomi generali e puranco a dei più generali, poi disdegna l'esperienza stessa; al contrario, egli vuole che procedasi gradualmente dalle esperienze particolari accuratamente fatte, agli assiomi intermediarj, quindi procedasi agli assiomi generali e da questi ai più generali.

Ma perchè prima d'ogni altra cosa fa necessità can-

cellare nell'anima le nozioni erronee e i pregiudizj ingannevoli che tengon luogo delle verità e rassembrano agli Idoli lo cui spirito è preoccupato, Bacone a porci in grado di riconoscerli e di estirparli più facilmente, li distingue in quattro classi.

1. Chiama *Idòli di Tribù* quelli che son proprj a una tribù, a una nazione, al genere umano considerato come formante un corpo distinto, cioè, in quanto che gli uomini che lo compongono misuran le cose secondo il loro spirito, e le giudicano per le analogie tratte da essi stessi non dalla natura.

2. Denomina *Idoli di Antro*, quelli che son proprj a ciascun individuo, essendo che ciascun uomo sia come una specie di caverna ove vanno a oscurarsi le impressioni che ei riceve, per conseguenza delle preoccupazioni che a lui vengono, sia dal temperamento, sia dalla conversazione delle persone con le quali usa, sia dai libri che ei legge, sia dall'autorità delle persone che ei rispetta, o da qualunque altra parte.

3. Appella *Idoli di Foro*, quelli che e' riceve dal consorzio coi volgari i quali li comuuicano ad esso sotto la forma e i nomi imposti alle cose. Di qui tutte quelle nozioni assurde che ardua impresa sarebbe a definire e spiegare, senza gettarsi in interminabili controversie e nella confusione.

4. *Idoli di Teatro* ei denomina quelli che traggono l'origine loro dai dogmi dei filosofi e dai loro falsi precetti; perchè lo spirito di setta trasmutando questi filosofi in ciarlatani e in commedianti, la natura è per essi come *un' arena* o un teatro ove eglino vendono le loro cattive mercatanzie e declamano la loro parte; tutto in essi puzza d'istrione e d'impostore.

Quindi egli precisa le forme varie sotto le quali queste diverse specie d'idoli si riproducono, principalmente quelle di *teatro*: ei palesa chi li tiene in vita e gli imprime nello

spirito. Finalmente disvela le differenti specie di errori che hanno ritardato sino al presente i progressi della sana filosofia. La rarità degli uomini atti a una attenzione seria e sostenuta, di filosofi che non si rifiutino alle esperienze, un rispetto smodato per l'antichità e le invenzioni altrui, la folle ammirazione per gli autori illustri, la pusillanimità, la superstizione, l'artifizio e la mala fede dei professori, il difetto delle ricompense e degli incoraggiamenti; il pregiudizio infine, essere impossibile fare scoperte nuove e tutto essere omai stato detto; ma egli dichiara che gli antichi errori erano indicati, una via più sicura additata a quelli che aspirano conoscere la natura; noi abbiamo giusto argomento a sperare che mercè l'ajuto divino perverremo di breve alle conoscenze più importanti; perchè se il tempo solo ha rivelato cose che non sospettavansi avanti, se tante scoperte sono state sovente l'opera del caso, che non dobbiamo aspettarci allorchè molti in tutti i tempi in tutte le regioni del globo s'applicheranno unanimi a penetrare i segreti della natura, poichè egli avrà dato al nuovo sistema stabili fondamenti?

In seguito Bacone passa in rivista i diversi vantaggi del metodo che ei propone; ma dichiarandolo applicabile a tutti i rami della filosofia, conviene applicarsi più specialmente alla fisica che esso appella la scienza interpetrativa della natura.

Nel secondo libro, che è veramente l'essenziale, Bacone sul bel principio stabilisce, essere scopo della scienza l'aumento della potenza dell'uomo; questa potenza consistere in poter dare agli esseri, nuove qualità o maniere d'esistenza e che per giungervi fa mestieri conoscer le *forme*, le cause formali o essenziali di queste qualità o maniere d'esistere (*naturae*), cioè, le cause che determinano la loro essenza e che fanno che esse sono ciò che sono. Perciò fa d'uopo trarre dall'esperienza o dai fatti gli assiomi; quindi da questi dedurne nuove esperienze o nuovi fatti.

Il primo obietto, è il solo trattato dall'autore; ecco il mezzo che ei ne dà. Ci consiglia d'esaminare l'una appresso dell'altra, tutte le proprietà generali dei corpi: il caldo, il freddo, il secco, l'umido, il denso, il diafano; di comporre per ciascheduna di queste qualità una prima tavola di tutti gli esempj o di tutti i casi nei quali questa medesima qualità si ritrova; quindi un'altra tavola di tutti i casi in che questa qualità non trovasi negli esseri rassomiglianti ai primi; finalmente una terza tavola di tutti i casi nei quali questa qualità varia in più o in meno nei medesimi esseri (*a*).

(*a*) Credo mio debito il far notare come ANGELO POLIZIANO prevenisse Bacone e gli Enciclopedisti nell'ordinata classificazione dello scibile.

Non trova il Bruchero (dice il *Rambelli* nelle *lettere* sopra invenzioni e scoperte italiane) altro merito filosofico in Angelo Poliziano, che d'aver voltato in latino alcune opere di greci filosofi, e nullameno quant'egli si fosse addentrato anche io tali severe discipline lo provano ad evidenza alquanti suoi opuscoli originali, fra cui è singolarissimo quello che s'intitola *Parepistomenon* in cui divisa l'albero dell'umano sapere. Un secolo appresso tenta Bacone di formare la genealogia delle scienze, e il suo lavoro viene levato alle stelle: grandissime lodi compartonsi ancora agli Enciclopedisti francesi, che non ha molto, camminando in parte sulle traccia di Bacone produssero opera somigliante. Il Poliziano all'incontro primo inventore d'un'ordinata classificazione dello scibile non venne in fama per essa, ed il suo lavoro di utilità tanto insigne, e d'argomento in fino allora inaudito, si giacque pressochè sconosciuto e negletto. Di questo suo albero dell'umano sapere ho in animo darvi un ragguaglio, giovandomi de' sunti che ne offrono il Menckenio, ed il Corniani.

Lo stipite da cui ogni altra cognizione diramasi, è la filosofia da lui chiamata *mater artium*. Ei la divide in speculativa, attuale, e razionale. La speculativa viene considerando le cose od unite alla materia o da essa interamente disgiunte, ovvero

L'uso di questa tavola consiste, a procedere per modo di esclusione e a rigettare come non potendo esser, la forma della qualità in questione,

1.) Tutte le qualità che non rincontransi in tutti gli esempj ove essa si trova;

2.) Tutte quelle che trovansi in alcune di esse ove ella non si trova;

3.) Tutte quelle che variano nel più quand'essa varia nel meno e viceversa; e di non conservare se non quella o quelle che le sono sempre unite e che seguono costante-

astratte mediante l'intelletto, e di queste contempla o la sostanza, o gli accidenti, o le qualità generali, o le parti: versa poi eziandio intorno a quanto sembra essere nelle cose, e non v'è, come il vacuo, l'infinito ec. Dalla filosofia speculativa, per mediata od immediata discendenza vengono a generarsi: l'ontologia, la cosmogonia, la fisica, la meccanica, l'astronomia e la musica.

La filosofia attuale risguarda i costumi, o le regole delle azioni che appartengono o a privati individui, o alle famiglie, o alle città, dal che nascono quasi ad un parto le scienze morale, famigliare, e civile. Tende quest'ultima a conservare ed abbellire la società, e provvedendo dapprima alle principali necessità della vita, produce i mestieri, e le arti meccaniche, venendo poscia indirizzata ad appagare lo spirito, genera l'arti belle, e la letteratura.

Razionale infine è quella filosofia, che non si occùpa della investigazione di nuove cose, ma sulle già conosciute e scoperte, si affatica; e quindi o indica o narra o persuade ec. perciò da essa hanno sua origine la grammatica, la storia, la dialettica, la poetica ec.

In questo libro in somma il Poliziano, « *facto* (così il Men« ckenio cit. vit. p. 540) *a primis doctrinarum elementis ini*« *tio, quandam scientiarum, artium omnium, quibus occupatur* « *ingenium humanum, catenam nectit, accuratas singularum* « *definitiones suppeditat, et qua in re sita sit illarum inter se* « *diversitas satis distincte, et perspicue nos docet.* » E quindi

mente le alterazioni che essa subisce. Segue un esempio di questa maniera di procedere nella ricerca della causa formale della qualità del *caldo*.

Dopo questo primo saggio, per così dire provvisorio, Bacone annunzia che egli s' appresta a dare consigli dettagliati per fare la medesima operazione con tutta esattezza e precisione. Questi consigli devono basare sopra nove punti principali, il primo dei quali è la scelta dei fatti più interessanti da porre nelle tavole.

da questo quadro ove ad un solo aspetto veggonsi riunite le fila dell'umano sapere, scorgesi chiaramente quanto filosofica e sistematica fosse la mente del Poliziano. Nè io vi negherò, che onde dare l'albero genealogico delle umane cognizioni Bacone, e d'Alembert vissuti in tempi in cui le scienze avean ricevuti più splendidi incrementi, mossero da' più esatti, e più chiari principj, mentre considerando essi che tutte le nostre cognizioni nascevano o dall' una o dall' altra facoltà dell' umano intendimento classificarono ciascuna scienza naturalmente secondo quella facoltà da cui originava. Il nostro Italiano, in luogo di risguardare le facoltà della mente siccome radice delle arti, e delle scienze, estima tale la filosofia, e sopra questo fondamento innalza l'intero suo edifizio; nel che non si allontana di molto dall'indole alla filosofia attribuita da d' Alembert medesimo che scrive « *La* « *filosofia non è altra cosa, se non se l'applicazione della ra-* « *gione ai differenti oggetti sopra i quali può essa esercitarsi.* « *La filosofia contiene i principj fondamentali di tutte le cogni-* « *zioni.* » Che se poi alcune fila della gran tela ordita dal Poliziano corrispondono a stento al solo principio della filosofia, alquante ancora della Enciclopedia non possono talvolta ridursi ad una sola facoltà dell'intendimento. Conseguita adunque da tutto ciò che troppo precipitata sentenza fu quella del Brucheró seguito anche del Buhle: e che al nostro italiano rimaner debbe non solo la gloria di questa celebre genealogia: ma il suo lavoro potrà anche contrapporsi a quello de' due vantati filosofi posteriori. (Trad.)

In seguito l'autore tratta questo primo articolo: distingue sino a 27 classi di fatti, in ordine ai loro gradi di importanza, e somministra delle idee sopra i mezzi di procurarseli quando e' non si presentano spontanei, e sopra le conseguenze che possiam trarne; poi dice che gli resta a parlare di altri otto articoli ma che ei non è stato mai più lontano.

Alla scuola di Bacone si riattaccano immediatamente tre uomini che sono stati suoi successori officiali; *Hobbes*, *Gassendi*, *Locke*. Può asseverarsi, che questi tre uomini hanno trasfuso lo spirito di Bacone in tutte le parti della filosofia, e che si sono come assegnati tra loro i diversi punti di vista della scuola comune. *Hobbes* è il moralista e il politico; *Gassendi* l'erudito; *Locke* il metafisico.

II. Tommaso Hobbes amico di Bacone ne abbracciò il sistema, ne seguì le idee con vigore e ne formò una dottrina materialista. Era nato in Malmesbury nel 1588. Al modo stesso che Bacone aveva preso nello studio della letteratura classica il disgusto della scolastica. I suoi viaggi, la sua intimità con l'illustre compatriotta Gassendi, lo avevano portato a pensare da sè.

Nella sua giovinezza sembra essere stato decisamente nemico delle formo del governo popolare (a). Pretendesi che nel concetto di ispirare ai suoi compatriotti un giusto orrore dei disordini particolari agli stati democratici pubblicasse nel 1618 una traduzione inglese di Tucidide. Gli avvenimenti dei quali in seguito ei fu testimonio in Inghilterra, lo confermarono nelle sue opinioni. Fu sì spaventato delle conseguenze che egli prevedeva doverne risultare che nel 1640 cercò porsi al sicuro dalla sovrastante tempesta, per godersi a Parigi il consorzio dei

(a) *Dugald Stewart*. Hist. des sciences, t. 1. p. 126. trad. de M. *Buchon*.

suoi amici filosofi. Ivi scrisse il suo libro *de Cive* di cui fece stampare alcuni esemplari sparsi segretamente nel 1642. Quell'opera fu dipoi fatta pubblica nel 1647 con cangiamenti e aggiunte importanti. L'attaccamento dell'autore alla causa regia essendo allora fortificata per i suoi legami personali col re esiliato, ei credè suo dovere scendere in campo a difendere i principj che lungo tempo avea professati. Il grande oggetto di quest'opera era, di fortificare i sovrani contro lo spirito nascente della democrazia, armandoli della forza di una filosofia novella.

Le dottrine fondamentali inculcate negli scritti politici d'Hobbes, sono contenute nelle proposizioni seguenti.

Tutti gli uomini sono eguali per natura, e prima che ossero ordinati i governi, eglino avevano tutti diritto eguale al godimento dei beni del mondo. Secondo Hobbes l'uomo è naturalmente un animale solitario ed egoista, e l'unione sociale non è che una lega interessata suggerita dalle vedute prudenti di vantaggi personali. La conseguenza necessaria è dunque, che lo stato di natura deve essere una guerra perpetua nella quale ciascuno individuo non ha a pegno di sua sicurezza che la sua forza o il suo spirito, e nella quale l'industria è nulla, perchè essa non ha garanzia al godimento dei suoi prodotti.

Nell'interesse del mantenimento della pace e della sicurezza pubblica, è necessario che ogni uomo abbandoni una parte dei suoi diritti naturali, e stiasi contento alla stessa porzione di libertà che egli crede utile accordare agli altri; o come lo dice Hobbes, « *ogni uomo deve spogliarsi del diritto naturale che egli ha sopra tutto, il diritto di tutti gli uomini su tutte le cose significando appresso a poco che niun uomo ha diritto a cosa veruna* »

Per conseguenza di questa trasmissione dei doveri naturali a un individuo o a un corpo di individui, la moltitudine diviene una persona unica sotto il nome di stato o di

repubblica, incaricata d'esercitare alla difesa comune, la volontà e il potere comune. Non puossi pertanto togliere il potere di governare a quelli cui è stato confidato, nè possono esser puniti di lor malo governo; è da ricercare l'interpetrazione delle leggi, non nei commentarj dei filosofi ma si nell'autorità del governo; altramente la società sarebbe a ogni istante esposta a dissolversi e a trovarsi ridotta ai suoi elementi primi sì discordanti fra loro. Devesi dunque riguardare l'autorità d'un magistrato come la sola regola del giusto e dell'ingiusto, e ciascun cittadino deve ascoltare la voce della sua propria coscienza.

Pochi anni appresso nel 1651 Hobbes spinse ancora più lungi le sue argomentazioni in favore del potere assoluto dei principi, in un'opera che intitolò » *Leviathan* » Con questo nome ei designa il corpo politico. Ei vi proclama l'uomo essere una bestia da preda che non può addimesticarsi, il governo essere la catena vigorosa che lo ritiene dal fare il male. I suoi principj fondamentali sono i medesimi in questo che nel libro *de Cive*.

I principj morali d'Hobbes sono talmente collegati al suo sistema politico, che può applicarsi ai primi la sentenza pronunziata dell'altro. Le riflessioni d'Hobbes sulla teoria dell'intelletto non sembrano avere attratto l'attenzione pubblica mentre e' visse in egual modo che gli altri suoi sistemi, i quali, avendo una relazione più mediata agli affari umani erano meglio addicevoli allo spirito incerto e rivoluzionario del tempo suo. Queste sono le dottrine che principalmente resero il suo nome sì celebre negli annali della letteratura moderna..

III. Gassendi nato l'anno 1592 in Provenza era ecclesiastico (*a*). Tennemann disse con ragione che egli era il più dotto fra i filosofi e il più filosofo fra i dotti. Ebbene, quale

(*a*) *Cousin*. — Hist. de la philos. t. 1. p. 452.

filosofia dell'antichità seduce e attira questo erudito, formato e cresciuto alla scuola di Bacone? La filosofia d'Epicuro. — Gassendi ha consacrato tutta la sua vita a rinnovellare nella nostra Europa la teoria Epicurea. Soltanto ei pone cura, anco nel titolo del suo libro, a dichiarare che ne rigetta tutto ciò che è contrario al Cristianesimo. Ora a' questo rispetto, che avrebbe potuto egli serbarne? principj, procedimenti, conseguenze; tutto in Epicuro è sensualismo, materialismo, ateismo. Era ciò, in conseguenza? era questa, prudenza Ecclesiastica? Poco importa: tuttavolta non è da ricercare il pensier di Gassendi in queste riserve, ma si nell'ardore col quale ei combatte l'idealismo nascente di Cartesio. Egli era talmente settatore della filosofia Obbesiana che il suo alunno e amico Sorbiere ci narra che alquanti mesi prima della sua morte avendo ricevuto l'opera d'Hobbes « *de corpore politico* » ei la baciò con rispetto e gridò, essere quella, piccola di volume, ma ripiena d'un succo prezioso. Ei faceva puranco infinito caso del *de Cive*.

IV. Giovanni Locke nato nel 1632 a Wrington presso Bristol abbandonò la filosofia scolastica tosto che nello studio dei classici ebbe gustato un alimento migliore al suo genio. A prendere giusta idea della sua filosofia, leggi nelle prime pagine della sua opera il tratto ove egli richiama all'occasione in che fu scritto (a). Locke racconta che trovandosi in un convegno, una questione estranea alla filosofia, fè nascere una discussione, in cui le opinioni più diverse furono emesse senza che venissero risolute. Meditando egli a questo, sospettò esserne principalmente la causa l'uso di nozioni delle quali non era stata riconosciuta la natura, la portata, i limiti; e generalizzando quest'osservazione ei conchiuse che noi, pensando, filosofando collo spirito umano, era necessario conoscere sin da principio questo spirito. Di qui

(a) *Cousin*. — Hist. de la philos. t. 1. p. 456. ec.

il « *Saggio sull'Intelletto umano* » in cui Locke determina la sua natura e le sue forze, la circoscrizione delle nostre conoscenze, la loro estensione e i loro limiti. A questo grande e semplice pensiero si appoggia tutta la filosofia di Locke; ivi l'originalità di questa filosofia; per essa ei rendeva un servigio immenso allo spirito umano.

Ma Locke dopo avere aperto la strada alla vera filosofia vi è andato claudicando egli stesso; si è insensibilmente smarrito in un sentiero limitato ed esclusivo. Locke cerca le sorgenti della conoscenza umana; ne trova due: la sensazione e la riflessione; la riflessione applicata alle operazioni dell'intelletto, cioè a dire in ultima analisi, la sensazione e le operazioni dell'intelletto; perchè la riflessione applicata a queste operazioni si limita a farcele conoscere quali esse sono. Quali sono dunque queste operazioni? La comparazione, il raziocinio, la composizione, l'associazione, facoltà che separano o combinano gli elementi derivanti da altra sorgente di conoscenze, la sensazione, ma nulla vi aggiungono. Dunque le operazioni dell'Intelletto nulla aggiungono di fondamentale e di essenziale ai dati della sensazione; così tutte le nostre conoscenze hanno la prima e ultima radice nella sensazione. — Tale è la teoria di Locke ricondotta alla sua base; così ridotta essa è giudicata, poichè essa appartiene evidentemente alla grande Scuola Sensualistica (*a*).

(*a*) Qui pure è necessario rivendicare altra gloria italiana. — Fra Paolo Sarpi nel suo opuscolo. — *Circa il nascere delle opinioni ed il cessare che fanno in noi* — prevenne molti dei pensamenti che poi misero in tanto grido Locke (*a*). Non vi dispiaccia sentire la bella analisi che di questo scritto ne ha fatta il *Foscarini* nella sua *storia della Letteratura Veneziana*, al libro 3. n. 254. (Trad.)

(*a*) I primi germi delle dottrine lockiane li abbiamo anche nelle opere di *Bernardino Telesio.*

« Nel difficile arringo entra fra Paolo mostrando come gli « oggetti esterni operano sopra i nostri sensi, e distinguendo « poscia l'oggetto che muove la sensazione medesima, sovviene « che gli odori, i sapori, i suoni ec. sono affezioni dell'anima « non proprietà del corpo, con che mette differenza fra le sen- « sazioni e le qualità sensibili. Con questi primi materiali ricevuti « dalla qualità sensitiva riposta nel corpo nervoso, e ritenuti « nella memoria, la facoltà discorsiva o distintiva e l'intelletto « agente forma la serie di tutte le altre idee astraendo, compo- « nendo, comparando ec. così le specie, i generi, gli assiomi, « o le massime generali e l'argomentazione. Segue a dire che « il senso non falla mai, riferendo puramente la sensazione fatta « in lui dall'oggetto sensibile; ma nascere gli errori dall'appog- « giarsi ad un solo, o dal non rettificare cogli altri il falso di- « scorso nato dalla prima impressione. Siccome poi i sensi non « riferiscono all'intelletto quel che è nell'oggetto sensibile, ma « solo quel che appare, quindi non possiamo sempre assicurarci « per questa via d'ogni verità. Se dall'idea universale d'un tale « sistema si passi a considerarlo nelle sue parti, se ne incontrano « molte degne di ammirazione, prima il metodo ragionato e geo- « metrico con cui si procede da cosa a cosa, indi non poche « scoperte che dopo fra Paolo parvero nuove. L'osservazione per « esempio che le sensazioni non siano altrimenti negli oggetti, « ma bensì nell'intelletto nostro, quantunque Platone l'abbia « accennata, parve nuova alle recenti filosofie, ed il Sarpi la « dimostra nel principio con una serie di ragionamenti che senza « bisogno di ricorrere all'esperienza pienamente convince. Quindi « volendo egli con Aristotele, che tuttociò che abbiamo nell'in- « telletto venga da'sensi, mette in campo il principio della ri- « flessione che fece tanto onore a Locke, e che libera quel si- « stema da moltissime per altro insormontabili difficoltà. In tal « guisa dalle prime idee procedenti da'sensi egli forma col mezzo « dell'intelletto agente o della virtù distintiva tutte le altre che « servono al discorso, le quali dividendosi dall'autore inglese in « semplici e composte, il nostro filosofo non ne lascia indietro « veruna. Lo previene nel definire la sostanza; posciachè la fa « risultare dalla moltiplicità delle idee che vi si mostrano, senza

« potervisi conoscere il fondamento che la sostiene, ed in questo fondamento dice consistere propriamente quella che diciamo sostanza. Addita altresì il modo con cui l'uomo forma « dentro di sè i generi e le specie in che tanto Locke si diffonde « massime ne' primi capi del suo terzo libro del *Saggio sull' intelletto umano*. Quello che dice degli assiomi da lui nominati « Ipolipsi (se pur non v'ha errore nella scrittura) come anco « delle prime verità e de' sillogismi, pare l'originale sopra cui « Locke abbia copiato sviluppandolo in più parole. Esamina utilmente le varie cagioni degli errori, e questi nascono dall'applicare l'oggetto alla sensazione propria di esso, o da vizio « particolare del sensorio, o della facoltà discorsiva, e da altre, « ed insegna altresì i rimedj per evitare cotesti errori per quanto « l'umana natura è capace. Uno si è l'uso replicato della facoltà « discorsiva, o di quella de' sensi e qui egli nota che altri si « guardi dall' associare le idee, mentre all'idea chiamata avviene « spesso che se ne congiungano delle altre per la sola cagione « che fummo soliti di vederle congiunte, non perchè siavi fra « di esse correlazione di sorta. Scoperta acutissima fatta anche « dall' Inglese. L'altra maniera di correggere gli errori, dice fra « Paolo, è per dottrina di altri: perciò tocca i due modi di argomentare, la dimostrazione o la probabilità, ed i vari gradi « di essa a cui va unita la fede. A questi due rimedj succedono « quelli onde sfuggire gli errori che nascono, secondo il suo « dire, dalle anticipate opinioni, o da mala disposizione di volontà; punto che viene trattato più largamente degli altri. Insomma il nostro filosofo non suppone, ma deduce da veri « principj il sistema aristotelico, e precorre Locke tanti anni « prima con un metodo che oggi ancora avrebbe la sua lode; « e con una brevità, che nulla toglie alla chiarezza, chiude finalmente con pochi ma aggiustati cenni sopra le parole, che è « una delle parti più essenziali del libro di Locke, asserendo « che quelle non significano le cose, ma soltanto le idee di chi « parla; intorno a che sebbene egli non discenda a prove, è « però da tenersi che avesse compiuta anche questa parte dell'opera la quale non apparisce per difetto del manoscritto. »

Considerando ancora i suoi *Pensieri diversi*, tuttora inediti,

si rileva (se pure non v' è esagerazione) ch' ei vide ed assaggiò tutto il meglio che potevano o dovevano dopo lui pensare gl' ingegni più svegliati del passato e del presente secolo circa i primi elementi e la natura de' corpi sublunari e celesti, proprietà e qualità loro, generazione e disfacimento de' misti, anima sensitiva e oggetti sensibili, nutrizione e vita degli animali, e tutt' altro che viene abbracciato dal vasto regno della natura. (Vedi il *Rambelli* opera citata, e *Foscarini*. Lett. Ven. p. 307.

Sezione Seconda.

SCUOLA IDEALISTICA.

CARTESIO — SPINOZA — MALEBRANCHE — BERCKELEY — LEIBNIZIO.

Cartesio. — *Suo metodo.* — *Analisi del Discorso sopra il metodo.* — *Filosofia di Cartesio.* — *Sviluppo e critica della filosofia cartesiana.* — Baruch Spinoza. — *Sua filosofia.* — *Esposizione, Analisi e critica della filosofia di Spinoza.* — Malebranche. — *Critica della sua filosofia.* — Berckeley. — *Sua nuova* teoria della Visione. — *Importanza di quest' opera.* — *Sue opere contro l'esistenza del mondo materiale.* — *Scopo dell' idealismo di Berckeley.* — Leibnizio. — *Combattè la scuola di Locke e il Cartesianismo.* — *Direzion e generale dello spirito di Leibnizio.* — *Sistema di Leibnizio. Sua monadologia.* — *Sua armonia prestabilita.*

I. Renato Cartesio natò nel 1596 all'Aia, si distinse al Collegio di La Flèche per la vivacità della sua immaginazione e l'ardente vaghezza d'istruirsi. Cercò di sodisfare questo talento per il magistero dei libri; la sua vivacità di spirito, le sue letture vaghe, le moltiplici e diverse idee che aveva raccolte, lo sospinsero in una penosa incertezza; i suoi viaggi aumentarono il male piuttosto che prestarvi rimedio. Allora questo genio ardito concepì il progetto di crearsi una filosofia senza l'altrui soccorso; in questo intendimento ei fissò dimoranza in Olanda ov'egli sperava

trovare riposo e libertà. Ivi compose la maggior parte delle sue opere. Bentosto acquistò estesa celebrità e trovossi esposto a numerosi attacchi particolarmente per parte dei teologi. Egli ebbe importanti corrispondenze scientifiche; fu chiamato in Svezia dalla regina Cristina. Morì nel 1650.

Cartesio ha precisamente stabilito in Francia il medesimo metodo che l'Inghilterra ha voluto attribuire esclusivamente a Bacone (a). Ei l'ebbe stabilito, dice Cousin, con minore grandezza immaginativa nello stile, ma con la superiorità di precisione, la quale caratterizzerà sempre colui il quale non si starà contento a tracciar delle regole, ma che le pone ei stesso in pratica, e dà col precetto l'esempio.

Cartesio incominciò col dubbio. Volle rinnovellare il suo intelletto; ma dopo aver fatto tavola rasa gli era necessità ricostruir l'edifizio secondo certe regole, e legittimare il cammino ulteriore dell'intelligenza. Il trattato del metodo mira a stabilire queste regole e a tracciar questa via. Questo trattato è intitolato. — *Discorso del metodo a ben guidare la sua ragione e cercare la verità nelle scienze.* — È diviso in sei parti.

1ª Considerazioni sulle scienze.

2ª Regole principali del metodo eletto dall'autore.

3ª Regole di morale che egli ha tratto da questo metodo.

4ª Ragioni per le quali egli prova l'esistenza di Dio e dell'anima umana.

5ª Ordine delle questioni di fisica che egli ha cercate, e particolarmente la spiegazione del movimento del cuore e di alcune altre difficoltà che appartengono alla medicina; — differenza fra l'anima nostra e quella delle bestie.

(a) Vedi quello che ho detto alla nota (90) pag. 337 del I. volume di quest'opera.

(Trad.)

6ª Quali cose egli crede richieste a sospingersi più avanti che siasi fatto sinora nella ricerca della natura.

Noi analizzeremo soltanto la 2ª e la 3ª parte di questo discorso, perchè la 1ª non è che una introduzione al metodo, e le altre tre ne sono le applicazioni particolari.

La 2ª *parte* contiene quattro regole.

1ª) Non ricevere giammai cosa alcuna per vera ove la non si conosca evidentemente per tale; ciò suona, evitare gelosamente la precipitazione e la prevenzione; e non comprender nulla di più nei suoi giudizj se non ciò che si presenta sì chiaramente e distintamente allo spirito da non potersi porre in dubbio.

2ª) Dividere ciascuna difficoltà soggetta all'esame, in quante maggiori parti si possa ed è richiesto, a meglio risolverle.

3ª) Condurre con ordine i suoi pensieri, cominciando dagli oggetti più semplici e facili a conoscere, per devenire come per gradi alla conoscenza dei più composti, supponendo puranco l'ordine tra quelli che ne difettano.

4ª) Fare ovunque spartimenti sì intieri e di riviste sì generali, che ne assicurino non aver omesso cosa veruna.

La *terza parte* racchiude le regole seguenti che per Cartesio sono una morale per provisione.

1. Obbedire alle leggi e ai costumi del suo paese, governandosi in ogni altra cosa secondo le opinioni moderate, e più lontane dagli eccessi, che fossero comunemente ricevute e praticate per le persone meglio assennate, con le quali dobbiam vivere.

2. Essere fermo e risoluto quanto si può nelle sue azioni; non seguire meno costantemente le opinioni più dubbiose determinato che uom siavisi, quanto esse fossero assicurate, imitando in questo i viaggiatori i quali trovandosi smarriti in qualche foresta non devono andare errando ora

da una parte ora da un'altra, meno ancora arrestarsi, ma camminar sempre più diritto che e' possano verso un medesimo lato.

3. Studiar sempre di vincere sè stesso che la fortuna; mutare i suoi desiderj piuttosto che l'ordine delle cose; in generale, accostumarsi a credere, nulla essere intieramente in poter nostro quanto i nostri pensieri; in modo che dopo aver fatto ciò che è in noi di meglio rapporto alle cose esteriori, se non ci avviene, ottenere l'intento, è da reputarlo impossibile in quanto a noi.

Cartesio ha creato il suo Metodo. Egli ha fatto come quei grandi architetti che concependo nuove opere, cominciano dal farsi istrumenti e macchine nuove. Con l'ajuto del suo metodo egli entra nel campo della filosofia.

Cartesio ricerca quale è il punto di dipartenza stabile e certo su cui possa appoggiarsi la filosofia. Ei trova che il pensiero può tutto porre in questione: tutto, eccetto sè stesso (a). Infatti, quando giungessimo a dubitare di tutte le cose, non potrebbesi almeno dubitare che dubitiamo. Ora dubitare è pensare; d'onde ne conseguita, non potersi porre in dubbio il pensaro e che il pensiero non può rinegare sè stesso, perchè ei ciò non farebbe che con l'azione sua propria: tutto lo scetticismo non potrebbe uscire di questo cerchio; questo dunque è il punto di dipartenza fermo e sicuro cercato da Cartesio; e siccome il pensiero ci è dato nella coscienza, ecco la coscienza presa come punto di dipartenza d'ogni ricerca filosofica.

Considerate bene le conseguenze che racchiude questo principio. Io penso, e perchè non posso dubitarne, io non posso dubbiare d'esistere in quanto io penso. Così, *io penso, dunque esisto*; e l'esistenza mi è data nel pensiero. Prima conseguenza. — Ecco la seconda.

(a) *Cousin.* — Hist. de la philos. t. 1. p. 459.

Qual' è il carattere del pensiero? Quello d'essere invisibile, intangibile, imponderabile, semplice, inesteso. Ora, il pensiero essendo ammesso come l'attributo fisso e fondamentale del subietto, la semplicità dell'uno dà la semplicità dell'altro, cioè dell'io o dell'anima.

Ma questo pensiero raggiunge sempre e infallibilmente la verità? Certamente io non ho altro mezzo di conoscere la verità che il mio pensiero; ma io debbo convenire che in più di un caso, questo pensiero m'inganna, e l'imperfezione è uno dei suoi caratteri manifesti. Ora, questa nozione di imperfetto, cioè di limitato, di finito, di contingente, m'inalza direttamente a quella del perfetto, dell'assoluto, dell'illimitato, dell'infinito, del necessario; è un fatto che io non ho, che io non posso avere una senza l'altra. Io dunque ho quest'idea di perfetto e di infinito. Ma chi son io che ho tale idea? Un essere lo cui attributo è il pensiero finito, limitato, imperfetto. Da una parte io ho l'idea dell'infinito e del perfetto, e dall'altra io sono imperfetto e finito.

Da ciò la dimostrazione invincibile dell'esistenza di un essere perfetto; perchè se l'idea del perfetto e dell'infinito non supponesse l'esistenza reale e sostanziale di un essere perfetto e finito, questa idea sarebbe mia creazione. Ora se l'avessi fatta io potrei disfarla, o almeno modificarla; ma io non posso operare nè l'una nè l'altra cosa; dunque non ha origine da me; ella pertanto è in me senza appartenermi, senza rapportarsi a me; ella si rapporta dunque a un modello straniero a me e che le è proprio, cioè Dio; di modo chè per la sola idea che io ho di Dio, ne consegue che Dio esiste.

Ecco dunque l'esistenza dell'anima e l'esistenza di Dio provate per la sola autorità del pensiero. Ecco l'esistenza dell'anima e l'esistenza di Dio stabilite, e non è insorta ancora questione sull'esistenza del mondo esteriore.

Cartesio ne conclude che noi abbiamo una certezza più diretta dell' esistenza dell' anima e dell' esistenza di Dio, che della esistenza dei corpi.

Frattanto questo gran fisico lungi dal negare l' esistenza dei corpi ne ha cercato la dimostrazione; ma non cercandola che nel pensiero, non gli era agevole ritrovarla. Nel fenomeno complesso del pensiero Cartesio ritrova la sensazione; ei non la nega; non nega questo fenomeno estraneo alla volontà dover avere una causa, e una causa estranea esteriore. Qui arrestasi la filosofia Cartesiana.

Ma se havvi incontestabilmente una causa di sensazioni, quale è questa causa? È essa spirituale o materiale? I sensi nulla ne manifestano: non dimostrano altra cosa se non il tatto, la resistenza, la vista, la superficie, il colore ec.; i sensi apprendono le apparenze sensibili, ma non il *substratum* risedente in queste apparenze. Cartesio esita dunque e interroga sè stesso, se per caso non poteva far la supposizione di un genio malo che per tutte queste apparenze fosse il vero autore di questa fantasmagoria. Avventuratamente Cartesio era persuaso dell' esistenza di Dio; questo Dio era per lui la perfezione stessa. Ora la perfezione comprende molti altri attributi come la sapienza la veracità ec. Se dunque Iddio è veridico, ne consegue che Esso, il quale è in ultima analisi l' autore di queste apparenze le quali ci inducono a credere all' esistenza reale del mondo esterno, non ci ha mostrato queste apparenze che a modo di velame e di decezione: dunque ciò non è un prestigio, un inganno. Così, ciò che sembrava esistere esiste, e Dio non è garante della legittimità della nostra persuasione naturale.

Secondo Cartesio la credenza alla realtà esteriore riposa dunque sulla veracità divina: ma questo è un paralogismo (a). Chi ve lo dice; come conoscete voi la veracità di-

(a) *Cousin*. Cours de l' Hist. de la philos. p. 115.

vina? Voi la conoscete in ultima analisi perchè avete la facoltà generale di conoscere, di conoscere la veracità di Dio come ogni altra cosa. Ora questa facoltà generale di conoscere è essa legittima e veridica? Non dite esser tale poichè ella viene da Dio; perchè ciò voi non sapete, che per virtù della facoltà generale di conoscere. In una parola, chiunque non crede alla veracità delle sue facoltà e alla legittimità dei resultamenti che il loro uso regolare ci dà, non ha diritto a credere a chicchessia. Pertanto, lungi che l'autorità delle nostre facoltà risolvasi nella veracità divina, la conoscenza della veracità divina si fonda sulla autorità e sulla veracità delle nostre facoltà. Il ragionamento di Cartesio è dunque un paralogismo.

II. Il Giudeo Baruch Spinoza nato in Amsterdam l'anno 1632 si segnalò dall'infanzia per l'ardente desiderio di conoscere la verità. I suoi dubbi sulle dottrine del Talmud gli attirarono molte persecuzioni per parte dei suoi correligionari. Ei si tenne nascosto in alcune case di cristiani, studiò il latino, il greco, le matematiche, e la filosofia, specialmente quella di Cartesio, la chiarezza della quale attraevalo senza contentare il suo spirito rigoroso e penetrante. Morì all'Aia nel 1677 dopo aver consacrato, dice Tennemann, la sua vita alla meditazione nel silenzio e nel ritiro, con la riputazione di un vero saggio, e di un uomo dabbene.

Piuttosto che accusare Spinoza d'ateismo dovrebbe rimproverarsegli il contrario (a). Spinoza parte dall'Essere perfetto e infinito di Cartesio, e dimostra facilmente che l'Essere perfetto e infinito è solo l'essere in sè; che l'Essere finito imperfetto e relativo partecipa dell'Essere senza possederlo per sè stesso; che l'Essere in sè è uno necessariamente; che non havvi che una sostanza, che tutto il resto ha so-

(a) *Cousin.* — Hist. de la philos. t. 1. p. 465.

lamente un' esistenza fenomenale; che appellare fenomeni sostanze finite, è un affermare non dimostrare, attesochè una sostanza essendo ciò che possiede l'essere per sè stesso, e il finito essendo ciò che partecipa dell' esistenza senza possederla per sè stesso, una sostanza finita implica due nozioni contradittorie. Così nella filosofia di Spinoza l'uomo e la natura sono puri fenomeni, semplici attributi della sostanza unica e assoluta, ma attributi che sono coeternali alla loro sostanza; perchè, siccome non havvi fenomeno senza soggetto, imperfetto senza perfetto, finito senza infinito, e la natura e l'uomo suppongono Dio, nel modo istesso non vi ha sostanza senza fenomeno, perfetto senza imperfetto, infinito senza finito, e Dio suppone l'umanità e la natura.

Qui il vizio sta nella predominanza del rapporto del fenomeno all'essere, dell' attributo alla sostanza, sopra il rapporto dell' effetto alla causa. Nel Cartesianismo la nozione di *sostanza* suonava più grande e imponente che quella della *causa*. Questa nozione di sostanza divenuta predominante, costituisce lo Spinosismo.

III. Niccola Malebranche nato in Parigi l'anno 1638 sviluppò le idee di Cartesio con originalità, riproducendole sotto forme più chiare e più animate (a). Ma la natura del suo spirito eminentemente religioso gli fece improntare la sua filosofia di quel carattere mistico che gli è particolare. La *teoria della conoscenza*, quella dell' origine degli errori, infine il metodo per ben dirigere il nostro pensiero, tali sono le parti che egli ha trattato con più successo. Malebranche ammette la teoria della passività dell' intelletto, e dell' attività libera della volontà. Considerò l'estensione come l'essenza dei corpi, l'anima come una sostanza essenzialmente semplice, e Dio come il fondo comune d'ogni esistenza e d'ogni pensiero. Queste dottrine lo trassero a combattere

(a) *Tennemann*. Manuale di Storia della filos. t. 2.

le idee innate con obiezioni piene di forza, e a sostenere che noi vediamo tutto in Dio (a). Dio, secondo lui, comprende in sè tutte le cose alla maniera ond' elleno s' offrono alla nostra intelligenza; Esso è l' infinito dello spazio e del pensiero, il mondo intelligibile, e il luogo degli spiriti; a que-

(a) Il sistema di Malebranche nel quale si sostiene che in Dio, *in cui le idee risiedono di tutte le cose, l' uomo come in uno specchio rimira l' immagine degli oggetti che lo producono*, fu meditato in Italia se non prima dell' immaginoso Filippino, certo almeno contemporaneamente ad esso.

E infatti il cappuccino p. Giovenale dell' Anaunia nel Tirolo Italiano (1), uomo la cui fama non corrisponde alla grandezza de' meriti, e del sapere, nell' opera che s' intitola; *Solis intelligentia cui non succedit nox, lumen indeficiens ac inextinguibile illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum etc. per P. Juvenalem Anauniensem Ord. Cappuccinorum. Augustae Vindelicorum. Typis Simonis Uzshneideri reverendiss. ac altiss. Principis et Episcopi Augustani*, anno MDCLXXXVI, — proponeva il sistema medesimo che sotto l' elegante penna del Malebranche levò sì alto grido nel mondo. « E debbo dire per amor del vero (così « il ch. ab. Rosmini) che avendo io messe a confronto le due « opere ho ritrovato che in quella del p. Giovenale la dottrina « vi è presentata con assai maggiore ampiezza e moderazione. « L' autore inoltre non ignora e non trapassa le difficoltà che « fanno contro il Malebranche; restringe poi ed acconcia il signi- « ficato delle sue espressioni per modo che nulla in quelle pugna « colla grande tradizione della cattolica verità, e procede per la « via battuta da' Padri, cercando continuamente di conciliare « ciò che insegna sopra di ciò S. Agostino (2) co' sentimenti di

(1) Chi amasse più larghe notizie del p. Giovenale, può consultare la Biblioteca Tirolese di Jacopo Tartarotti accresciuta dal Todeschini, e stampata in Venezia nel 1773, e le memorie storiche della città e territorio di Trento, del conte Francesco Barbacovi vol. 1.

(2) Rosmini, *Nuovo saggio sull' origine dell' idee*, t. 3, cap. 25.

ste idee, che molto s'avvicinano allo spinosismo, rattaccasi strettamente la dottrina dell'occasionalismo molto estesa da Malebranche; dottrina, secondo la quale non viene accordato ai corpi e alle anime che una capacità passiva, e Dio considerato come l'unica causa fondamentale di tutti i cangiamenti che e' subiscono. Tale è l'idealismo religioso e mistico a cui pervenne questo filosofo.

IV. Berckeley per le sue scoperte brillanti e importanti ha contribuito ad accrescere il tesoro delle conoscenze umane (a). Quello dei suoi scritti che merita il primato in questo genere è la sua *Nuova teoria della visione*, opera talmente differente dalle ricevute sino allora, e a un tempo si profonda e perfetta, che ad eccezione degli uomini abituati

« S. Tommaso (r). » Onde avvenne adunque che sì larga e bella si facesse la fama dello scrittore francese, e sì ristretta ed oscura rimanesse quella del nostro italiano? Contribuì forse a ciò l'elegante stile del primo o la modestia del secondo, o la maniera teologica ed ascetica con che questi espose i suoi concetti involti per lo più in mistiche allegorie, in iperboli ed allusioni seicentistiche, o più veramente al suo libro, come a tant'altri, non arrisero sì benigne le stelle da venir tosto e sempre levato a cielo. Qualunque sia di queste cose è certo che nell'Anauniese trovansi ancora i semi di alte dottrine oggi tenute in gran conto e molto insegnate. (*Vedi* il *Rambelli sopra le invenzioni e scoperte italiane*. Lett. XLII.)

(a) *Stewart*. Hist. abrégée des sciences. t. 2. p. 245.

(r) Nella risposta del Genovesi all'ab. Conti che l'avea interrogato del suo parere *sulla natura delle percezioni* al §. 16 si afferma che l'opinione del Malebranche fu avuta dagli Orientali, e che poco forse era dissimile da una di S. Agostino esposta non molto chiaramente nel suo *libro de Magistro* e ripetuta nel 1° delle *Ritrattazioni*. Si osserva ancora che di tale dottrina si trovano traccie presso i platonici ed in Jamblico spezialmente, che parla spesso d'un lume di Dio cadente nella superficie dell'anima e quivi riflettentesi ed illuminantesi colle forme eterne. V. anche lo stesso Genovesi, *Dissert. de rerum ec.* premesse agli elementi di fisica di Muschembroeck.

a penetrare nelle riflesioni metafisiche, gli altri la riguardavano piuttosto come un romanzo filosofico, che come una investigazione esatta della verità. Frattanto, tali sono stati dipoi i progressi e la propagazione di questa parte della scienza, che le dottrine fondamentali le più astratte contenute in essa, formano oggi una parte necessaria a ogni trattato elementare d' ottica.

L' oggetto principale della teoria di Berckeley è di separare gli oggetti immediati e naturali della visiva, dalle conseguenze istantanee in apparenza che l' esperienza e l' abitudine ci insegnano a trarne dalla nostra prima infanzia, o per servirmi delle espressioni metafisiche più concise ammesse poco dopo, di tirare la linea di demarcazione tra le *percezioni originali* dell' occhio e le *percezioni acquisite*.

Accordando alla *teoria della visione* di Berckeley il merito della originalità, io non pretendo dice Stewart asserire, appartenerglisi intiero il merito della sua teoria. In questa come in molte altre cose i progressi dello spirito umano sono stati graduali; esaminando attentamente la questione è chiarito, Berckeley aver preso la investigazione al punto ove aveala lasciata Locke, averne seguito i principj nelle loro conseguenze più lontane ed averle poste sotto un punto di vista sì evidente e sì chiaro, da rendere intelligibile a tutti i lettori intelligenti e meditativi una dottrina che prima era compresa da ben piccolo numero di persone.

Berckeley stesso non pretende al merito della novità nella sua *teoria della visione*. Nelle prime frasi del suo *saggio* riporta con molta chiarezza e buona fede le idee dei suoi predecessori immediati, e dichiara con la più grande precisione in che ei differisca da loro, « — Tutti, ei dice, convengono a mio credere che la distanza in se stessa non è percettibile; perchè la distanza essendo una linea la cui estremità termina all' occhio, essa non può projettarsi che da un punto sul fondo dell' occhio, e questo punto resta

invariabilmente lo stesso sia che la distanza aumenti, sia che diminuisca.

Conviensi ancora che la valutazione che noi facciamo della distanza degli oggetti lontanissimi è piuttosto un atto di giudizio fondato sull'esperienza, che un'azione dei sensi; per esempio, quando io vedo nello spazio intermediario un gran numero di oggetti come case, campagne, fiumi ec. che per la mia esperienza occupano un grande spazio, ne traggo la conseguenza, che l'oggetto che io scorgo al di là, è a una grande distanza. Quando un oggetto che, veduto d'appresso aveva per mia esperienza un'apparenza distintissima ed estesissima, non mi apparisce più che indistinto e piccolo, io di presente ne concludo essere molto lontano. Una tal conseguenza è evidentemente il resultamento dell'esperienza, senza la quale io non potrei niente concludere sulla lontananza d'un oggetto che mi si appresenta indistinto e piccolo.

Ma, quando un oggetto è locato sì d'appresso che l'intervallo posto fra gli occhi è in una proporzione sensibile con l'oggetto veduto, l'opinione ricevuta è che i due conii ottici dei quali l'oggetto forma la base, fanno incontrandosi un angolo di cui la maggiore o minor grandezza determina la distanza più o meno grande dell'oggetto.

Quelli che hanno scritto sull'ottica riportano un altro metodo a stabilir le distanze, quando esse sono in una proporzione sensibile con la larghezza della palpebra; la divergenza più o meno grande dei raggi che sfuggono dal punto visibile per terminare all'occhio, è presa come misura, e provasi che l'oggetto veduto per i raggi i più divergenti è il più vicino, e quello percepito per i raggi meno divergenti, il più lontano ».

Tali sono, secondo Berckeley, i metodi adottati dai matematici per spiegar l'impressione che gli oggetti lontani fanno sulla nostra vista. Quindi dimostra la insufficienza di

queste spiegazioni, e che se vuolsi arrivare alla perfetta soluzione di questo problema, fa necessità ricorrere ai principj d'una più alta filosofia, e termina, dando particolarizzata la sua propria teoria sulle idee (sensazione) di cui l'esperienza fa dei segni di distanza, o per esprimermi come esso, per la quale la distanza è *suggerita* allo spirito. Ne risulta, che se un cieco-nato ricupera la vista, ei non potrà nel primo istante farsi per essa alcuna idea delle distanze. Il cielo, le stelle, gli oggetti più lontani come i più vicini gli appariranno tutti posti sopra il suo occhio o piuttosto nel suo spirito.

Dopo la nuova *teoria della visione* che io riguardo come la base più solida della riputazione di Berckeley, quelle tra le opere sue che mi sembrano più importanti sono; le sue Ricerche sugli *oggetti dei termini generali*, e il suo celebre *Argomento contro l'esistenza del mondo materiale* ; I suoi ragionamenti, in queste due opere, sono tuttavolta lontani dalla novità ad esse attribuita. Nella prima i suoi ragionamenti coincidono in sostanza ma con miglioramento immenso nella forma con quelli dei nominali scolastici quali furono rifusi e modificati da Hobbes e Leibnizio. L'ultima opera non è, per così dire, che uno sviluppo elegante, e ingegnoso d'alcuni dei principj di Malebranche, spinti a conseguenze paradossali ma naturali che Malebranche sembrava aver perfettamente vedute senza voler confessare.

Io rimarcherò di volo che il grande oggetto di Berckeley nel suo sistema di idealismo era di estirpare il materialismo nelle sue radici; « cacciando fuori la materia fuori della sua natura, scacciansi, ei dice, a un medesimo tempo tutte le nozioni scettiche e impure; ...... senza l'esistenza della materia non resterebbe neppure agli Epicurei, agli Hobbeisti e ad altri l'ombra di un pretesto, ed ei diverrebbero giuoco dei primi che volesse attaccarli ».

Poco sodisfatto d'essersi per le sue speculazioni astratte rivolto ai dotti, Berckeley credeva questa dimostrazione si

essenziale al ben essere dell'uomo che fece risoluzione porla per quanto era in lui alla portata di un più gran numero di lettori, dandole la forma dialogistica la più dilettosa e popolare. Non può abbastanza ammirarsi l'accorgimento col quale egli ha compito questo divisamento difficile e ingrato. I caratteri dei suoi interlocutori sono fortemente delineati e contrastano perfettamente. Gli sviluppamenti offrono un miscuglio singolare di sottigliezza logica e di invenzione poetica; lo stile sempre animato per il colorito brillante ma vero dell'immaginazione dell'autore, la vince a un tempo per la sua purezza e correzione grammaticale sopra quello di tutti gli autori Inglesi che l'anno seguito.

V. Goffredo-Gegliemo Leibnizio nacque l'anno 1646 a Lipsia ove suo padre era professore di morale. Studiò filosofia, le mattematiche, la scienza del diritto, lesse i classici nella loro lingua originale, soprattutto Platone e Aristotele dei quali si propose ravvicinare le dottrine. Lo sviluppo del suo spirito, dice Tennemann, fu secondato per la lettura e per una corrispondenza immensa, per i successi che ottennò di buon ora, per i suoi viaggi a Parigi e a Londra, e per le sue relazioni coi dotti, con gli uomini di stato, e i principi i più illustri del tempo suo. Morì nel 1716 consiglier privato d'Hannover e amministratore della Biblioteca.

Leibnizio concepì l'idea di far cessare la lotta che divideva la filosofia (a), combattendo egualmente i due partiti estremi e riunendoli a un tempo nel centro d'una teoria più vasta che gli avrebbe compresi con le modificazioni necessarie.

Leibnizio scrisse contro Locke un'opera sul piano e col titolo stesso di quella del suo avversario che ei segue piede a piede, di principio in principio, di conseguenza in conseguenza. Guardasi bene di negare l'intervenzione ne-

(a) *Cousin*. Hist. de la phil. t. 1. p. 470.

cessaria della sensibilità; non distrugge l'assioma « *nulla avvi nell' intelletto che non siavi venuto per i sensi*, » ma fa questa riserva; *sì, ma eccettuato l' intelletto*. La riserva è immensa. Infatti se l' intelletto non viene dai sensi essa dunque è una facoltà originale. Questa facoltà originale ha dunque uno sviluppo che le è proprio, e produce nozioni che le appartengono, le quali aggiunte a quelle derivanti dall' esercizio simultaneo della sensibilità, completano e costituiscono il dominio intiero della conoscenza umana.

La teoria esclusiva dell' Empirismo cade contro l' obiezione seguente: i sensi attestano ciò che è; non dicono ciò che deve essere; non danno ragione dei fenomeni; possono bene appalesarci che questa o quella cosa è così, di tale o di tale altra maniera; non possono insegnare ciò che esiste necessariamente: fa d' uopo provare che niuna idea necessaria non è nella intelligenza, o bisogna render conto di quest' ordine di idee per la sensazione. Ora non può negarsi quest' ordine di idee, nè renderne conto per la sensazione. Dunque i sensi e l' empirismo che spiegano un certo numero di nozioni, non le spiegano tutte, neppur quelle che spiegano e dominano tutte le altre. — Questo contro la scuola di Locke.

Leibnizio non ha attaccato con minor forza la scuola Cartesiana. Egli è il primo che abbia colto il lato debole, il vero vizio del Cartesianismo, cioè il predominio dell' idea di sostanza sull' idea di causa. È il primo che abbia stabilito, l' una cosa implicar l' altra e che ogni sostanza è essenzialmente causa. Infatti, o la sostanza è come se ella non fosse, o si manifesta e sviluppasi in modalità e in attributi. Ora essa nol può se non ha in sè la virtù di farsi manifesta e svilupparsi, vale a dire, se oltre a essere una sostanza, essa non è egualmente una causa di sviluppo e di manifestazione. Una sostanza che non sarebbe una causa, sarebbe una sostanza la quale difet-

terebbe di suo sviluppo e di sua manifestazione, che per conseguenza non ammetterebbe neppure alcun attributo distinto di sè, e non sarebbe che una sostanza astratta. Così, secondo Leibnizio, ogni sostanza reale e non verbale, è essenzialmente dotata d'energia, è una forza. Da ciò il Dio essenzialmente creatore di Leibnizio; da ciò una creazione necessaria e non accidentale che è lo sviluppo stesso e la manifestazione di Dio, e che per conseguente è perfettamente ordinata. Da ciò un mondo composto d'esseri che sono forze. Da ciò infine resulta un'anima umana, la quale non è solamente soggetta all'azione del mondo e di Dio, ma che ha pure in sè stessa una potenza d'azione sua propria, e non dipende che da se.

Ecco dunque Leibnizio separantesi egualmente dal sensualismo di Locke e dall'idealismo di Cartesio, e non rigettando assolutamente nè l'uno nè l'altro. Ma fa d'uopo distinguer bene questa direzione generale dello spirito di Leibnizio dal suo sistema. Noi non ne abbiamo che dei pezzi, *disjecti membra poetae*; siamo astretti a cercarla quà e là nei frammenti sfuggiti dalla sua penna, a epoche differenti. Il fondo dei suoi pensieri sembra essere la monadologìa e l'armonìa prestabilita.

La *monadologia* riposa su questo assioma: ogni sostanza è al tempo stesso una causa, e ogni sostanza essendo una causa ha per questo in sè stessa il principio del suo sviluppo proprio. Talè è la *monade*; è una forza semplice; ciascuna monade ha dei rapporti con tutte le altre; è ordinata sul medesimo piano che l'universo; è l'universo in ristretto.

Ma ogni monade essendo semplice, non havvi azione immediata d'una monade sopra un'altra; solamente avvi un rapporto naturale del loro sviluppo respettivo che fa la loro comunicazione apparente. Questo rapporto naturale, quest'armonia che ha sua ragione nella saggezza dell'ordinatore superno, è l'*armonia prestabilita*.

Da ciò ne conseguiterebbe che ciascuna monade, per esempio, l'anima umana, trae tutto da sè stessa e nulla influenza riceve dall'aggregazione delle altre monadi che appelliamo corpo, e che questo non subisce in alcuna maniera l'influenza dell'anima. Non vi avrebbe tra il corpo e l'anima reciprocità d'azione, ma semplice corrispondenza; sarebbero come due orologi caricati all'ora medesima che corrispondono esattamente; ma i movimenti interni dei quali sono perfettamente distinti.

Ma negar l'azione del corpo sull'anima e quella dell'anima sul corpo, è negare un fatto evidente; quindi, se ciò non è negare esplicitamente gli oggetti esterni, è condannar l'anima a ignorarli, perchè è condannarla a non uscire di sè stessa e ridurla alla pura coscienza. Questo sistema pone la filosofia sul sistema dell'idealismo. Per tal modo, dopo avere per qualche tempo sospeso la lotta dei sistemi, Leibnizio vi è caduto esso pure; dopo aver tentato d'arrestare il corso delle scuole esclusive ei lo ha ingrandito e precipitato. — Il Leibnizianismo ha sparso da tutte parti, nella patria del suo autore, quei forti semi di idealismo che più tardi han prodotto i lor frutti (*a*).

(*a*) Malgrado le consegnenze fantastiche di cui sono feconde le dottrine di Leibnizio, egli è assai benemerito della metafisica, e la profondità delle sue vedute svegliò nella Germania il genio speculativo. *Cristiano Wolf* è il suo più illustre discepolo; egli sviluppò i principj del suo maestro in tutti i rami della filosofia; richiamò in onore lo studio della Cosmologia, ed è autore della migliore Ontologia che finora si conosca. (*Pestalozza*).
(Il Trad.)

Sezione Terza.

SCETTICISMO

LAMOTHE-LE-VAYER — HUET — PASCAL — GRANVILL — BAYLE.

Scuola scettica — principali scettici. — Carattere di questi filosofi. — Scopo diverso del loro scetticismo.

I. *Lamothe-le-Vayer* scrisse dei dialoghi in apparenza scettici, a imitazione degli antichi sotto il nome fittizio di *Orazio Tuberone* (*a*). Vi si trova a ogni passo questo principio: non potendo la ragione umana raggiungere la verità fa d'uopo che ella rivolgasi all'autorità religiosa. Tuttavolta il libro di Lamothe-le-Vayer manca talmente di carattere che io non ben discerno, dice Cousin, se questo principio è il suo scopo vero o una riserva che il suo ufficio di precettore ai Reali di Francia imponevagli (*b*).

II. Per Huet (*c*) nulla è più chiaro che il suo scopo. Esso è dogmatico e teologico. Vescovo di Avranches, impiegato egli pure nella educazione degli infanti francesi, Huet è ce-

(*a*) *Cousin*. Hist. de la philos. t. 1 p. 486.

(*b*) *Bossuet*, *Nicole* ed altri filosofi si valsero di uno scetticismo moderato per ricondurre i Protestanti alla Chiesa cattolica insistendo sulla incertezza della ragione. (Vedi *Pessina*; sistemi filosofici).

(Il Trad.)

(*c*) Nato a Caen nel 1630 e morto nel 1721.

lebre come erudito; da prima partigiano di Cartesio, quindi suo contrario, lasciò un *Saggio sulla debolezza dello Spirito umano*, di cui l'ultima conclusione è, che bisogna ricorrere alla fede e attenervisi.

III. Bisogna metter Pascal alla testa di questi scettici. Infatti egli è incontestabilmente scettico in moltissimi dei suoi *pensieri*, e nel medesimo tempo lo scopo manifesto del suo libro, è un dommatismo religioso di una perfetta ortodossia. Questo scetticismo però e questa ortodossia nulla hanno di rimarchevole in loro stessi. Il suo scetticismo, è quello di *Montaigne* e di *Charon* da lui riprodotto sovente nei medesimi termini; non vi cercate vedute nè argomenti nuovi. Lo stesso è presso a poco del suo dommatismo teologico. Chi pose dunque Pascal si alto, e costituisce la sua originalità? La sua profondità sincera e seria nello scetticismo, il quale per gli altri scettici di cui vi ho parlato, non è evidentemente che un giuoco di spirito, una combinazione inventata a sangue freddo per far paura allo spirito umano di sè stesso, e ricondurlo alla fede (*a*).

IV. In Inghilterra l'oratore Giuseppe Granvill pretese censurare solamente col mezzo dello scetticismo le aberrazioni di un dommatismo indiscreto, specialmente in Aristotele e in Cartesio, e comprimere l'audacia dei sistemi per lasciare un accesso alla vera filosofia (*b*). Egli sviluppa abilmente i motivi del dubbio rapporto a tutte le parti della scienza e alle scoperte del suo tempo specialmente in fisica; scoperte le quali ponevano al nudo la ignoranza umana.

V. Pietro Bayle nato l'anno 1647 in Carlat nella contea di Foix, ottenne dopo molte avventure una cattedra a Sedan e più tardi a Rotterdam; trovossi suo malgrado impegnato in molte questioni e morì nel 1706 nel seno di una felice indipendenza.

(*a*) Pascal nacque nel 1623 e morì nel 1663.

(*b*) *Tennemann*. Manuale dell'istoria della filosofia t. 2.

Per i suoi attacchi ingegnosi e forti contro la filosofia dommatica, Bayle seppe meglio contribuire a condurre la filosofia sul sentiero della vera scienza, sebbene in esso la convinzione della possibilità di una filosofia non sembrasse aver preso radici così profonde come in Granvill. Dotato di un carattere onorabile, Bayle congiungeva all'immensa istruzione una intelligenza viva e penetrante, un ingegno critico pieno di vigore e di giustezza, senza possedere precisamente lo spirito delle profonde ricerche filosofiche. Queste disposizioni favorite da assidue letture, tra le altre per quella di Plutarco e di Montaigne, fortificate per lo studio dei sistemi filosofici e delle questioni religiose che s'agitavano in tutte parti all'epoca sua, si svilupparono in esso in una maniera di pensare scettico, e sotto una forma di critico istorico, quali non s'eran da prima vedute. Egli erasi in principio dato alla filosofia Cartesiana; ma paragonandola con gli altri sistemi, e familiarizzandosi ognor più con i ragionamenti scettici, ei concepì una certa diffidenza contro la possibilità della conoscenza. Erasi convinto, che se la ragione è assai forte per conoscer l'errore, essa è troppo debole per aggiungere con le sue forze la verità senza soccorso straniero; che ella non può se non vagare a caso senza l'appoggio d'una rivelazione divina. Con questo spirito ei non pensò che a cercare i lati deboli di ciascun sistema, le contradizioni, le assurdità tenute per vere in qualunque scuola o setta; ei mescolò principalmente le difficoltà che circondano le questioni di Dio, della creazione, della Providenza, del Male, dell'Immaterialità, della libertà, della realtà della nostra nozione sul mondo esterno. Per tal modo sforzò gli spiriti a ricerche più profonde.

EPOCA SECONDA.

FILOSOFIA DEL SECOLO XVIII.

Sezione Prima.

FILOSOFIA IN INGHILTERRA

Francesco Hutcheson. — *Carattere della sua filosofia morale.* — Hume. Suo trattato della natura umana. — *Analisi critica e scopo di quest' opera.* — Tommaso Reid. — *Analisi e critica delle sue opere filosofiche.* — Riccardo Price. — *Carattere della sua filosofia morale.* — Adamo Smith. — *Sua dottrina della simpatia.* — *Ne ha fatto il principio della morale.* Dugald Stewart. — *Analisi della sua filosofia.*

I. Francesco Hutcheson nato in Irlanda l'anno 1694 è considerato come il fondatore della scuola morale scozzese. Secondo esso, la bontà morale non appartiene che alle inclinazioni benevole e alle azioni generose. Questa bontà è indipendente dall' utile e dal ben essere personale, dai piaceri simpatici e morali, dalla ragione speculativa e dalla volontà divina. Essa non può dunque appartenere che a un sentimento o istinto morale, li cui caratteri sono la nobiltà e l'autorità imperativa, e la cui destinazione è di mantenere

nell'ordine tutte le forze e le determinazioni della volontà umana, di mantenere finalmente il conflitto tra le nostre affezioni interessate e disinteressate. Da questo principio Hutcheson dedusse tutto il sistema dei diritti e dei doveri.

II. Mentre che la riputazione di Hutcheson come autore, e più ancora come eloquente professore, era giunta al suo zenit in Scozia, Hume cominciò la sua carriera letteraria con la pubblicazione nel 1739 (a) del suo *Trattato della natura umana.*

I principj fondamentali che servono a Hume di punto di dipartenza, differiscono piuttosto per l'espressione che per la sostanza da quelli dei suoi predecessori immediati. Secondo esso tutti gli oggetti delle nostre conoscenze son divisi in due classi, le *impressioni* e le *idee.*

Le prime, comprendono le nostre sensazioni propriamente dette, e le nostre percezioni delle qualità sensibili: due classi, tra le quali Hume, conforme al suo sistema, non fa alcuna distinzione. Le ultime comprendono gli oggetti dei nostri pensieri ogni volta che noi ci ricordiamo, immaginiamo, o in generale esercitiamo qualcuna delle nostre facoltà intellettuali sopra le cose passate assenti o future. Egli considera queste idee come copie delle nostre impressioni, e pensa che le parole le quali le designano sono i soli segni che meritano l'attenzione del filosofo. Il resultato evidente di queste ricerche è che le cose chiamate da Hume impressioni, ci forniscono immediatamente o mediatamente tutti i materiali sui quali si esercitano i nostri pensieri; conclusione che coincide esattamente col sistema sull'origine delle nostre idee, che Gassendi tolse dagli antichi epicurei.

Con questo principio fondamentale degli epicurei, Hume combinò il metodo logico raccomandato dai loro grandi an-

(a) *Dugald-Stewart.* Hist. abrégée des sciences t. 3 p. 133-142.

tagonisti, i Cartesiani, e ciò che sembrava allontanarsi da vantaggio dal suo punto di dipartenza epicureo, ei vi aggiunse una tendenza decisa verso l'idealismo di Malebranche e di Berckeley. Come Cartesio, incominciò a dubitare di tutto; ma egli aveva un colpo d'occhio troppo rapido per starsi contento come Cartesio alla soluzione che questo filosofo dà dei suoi dubbj. Al contrario, egli espose la futilità non solamente delle soluzioni proposte da Cartesio stesso, ma ancora di quelle suggerite da Locke e dai suoi successori, e finì ove Cartesio aveva incominciato, all'idea che niuna proposizione non era nè più certa nè più probabile che un'altra.

Molti filosofi hanno digià osservato che le prove dell'esistenza del mondo materiale allegate da Cartesio non sono concludenti. Berckeley ed altri hanno ancor dimostrato che ammettendosi i principj per i quali avea proceduto Cartesio con tutti i filosofi, da Aristotele fino a noi, l'esistenza del mondo materiale era impossibile. Alcuni arditi pensatori distinti col nome di *egoisti*, sono andati ancora più lungi ed hanno spinto il loro scetticismo sino a dubitare di tutto, eccetto della loro esistenza. Secondo essi la proposizione « *cogito*, *ergo sum* » è la sola verità che sia da riguardare come assolutamente certa.

Era riservato a Hume di mettere in questione questa proposizione, e di non ammettere che l'esistenza delle *impressioni e delle idee*. Egli credeva essere impossibile contestare l'esistenza di queste ultime perchè e' sono i subietti mediati della coscienza. Ma ammettere l'esistenza del principio pensante e percipiente *io*, è ammettere puranco l'esistenza di quella sostanza immaginaria appellata *spirito*, il quale, secondo lui, non è più l'oggetto delle conoscenze umane che non lo sia la sostanza immaginaria antica, chiamata *materia*.

Non è da cercare nel *trattato* d'Hume un sistema re-

golare e compatto. Non è un sistema di materialismo nè un sistema di spiritualismo, perchè i suoi ragionamenti attaccano in egual modo queste due teorie nella loro base. Suo scopo è di stabilire uno scetticismo universale, e di produrre nel lettore una diffidenza completa delle sue proprie facoltà. Con questo intendimento, ei si impossessò dei dati posti avanti dalle sette le più opposte, cangiando abilmente terreno secondo che meglio conveniva al suo oggetto presente. Eccettuato Bayle, niun filosofo moderno spinse mai più lungi lo scetticismo nel ragionamento (*a*).

III. Tommaso Reid professore di filosofia morale all'università di Glasgow, nacque in Scozia il 26 Aprile 1700 (*b*). Sebbene Reid sia stato il fondatore di un'era novella nella storia della filosofia moderna, la sua vita non offre veruno di quegli avvenimenti rimarchevoli che eccitano la curiosità o l'interesse degli uomini. Nell'oscurità di uno studioso ritiro, straniero alle agitazioni dell'ambizione e non occupandosi mai della sua gloria letteraria, ei visse senza

(*a*) *Hume* profittando dei principj fondamentali di Locke, propostosi lo stesso scopo di Berckeley con una logica assai più stringente e mediante un analisi ben più sottile dello spirito umano, prese a sostenere che la nostra ragione non possiede alcun principio assoluto e a priori, e che lo stesso principio di causalità il quale pone che non si dà effetto senza causa, deducesi poco a poco dall'esperienza, quasi per un'acquisita abitudine di riferire ad una causa ciò che vediamo susseguire costantemente ad un fatto. Confuse quindi il principio di causa colla successione dei fenomeni sensibili, e tolse ogni fondamento alla certezza del mondo esteriore.

A combattere lo scetticismo di Hume si alzò Tommaso Reid, riverito qual principale fondatore della illustre scuola Scozzese. (Vedi *A. Pestalozza*).

(Il Trad.)

(*b*) *Biographie universelle*. t. 37 p. 268.

saperlo da vero filosofo, facendo quanto ei poteva di bene a quei che lo circondavano, e concentrando tutta l'attività della sua intelligenza nello studio il più utile all'uomo, vo' dire la conoscenza dell' uomo stesso.

Nel 1761 Reid pubblicò le sue *Ricerche sopra l' intelletto umano*. Questo fu il primo attacco diretto contro le conseguenze dello scettismo di Hume. Da prima aveva con Berckeley ammesso che nulla poteva esser percetto che non fosse nello spirito che percepiva, e che noi non vediamo le cose esteriori ma unicamente le immagini e le rappresentazioni di quegli oggetti. Pensoso egli stesso delle conseguenze che rigorosamente potean trarsi da questo sistema, dimandò a se stesso quali prove, oltre l'autorità di Bercbeley e di Hume, aveva egli per credere che tutti gli oggetti delle nostre conoscenze erano idee impresse nel nostro spirito.

Da quel momento ei sentì la necessità di un metodo esatto e severo. Ne fece l'applicazione al subietto che egli trattava, penetrò al fondo del sistema e cercò rifiutare la *teoria ideale*, come completamente ammessa nelle scuole e sulla quale pensava che tutta la filosofia d' Hume, non altrimenti che tutti i ragionamenti di Berckeley contro l'esistenza della materia, erano fondati.

Questo rifiuto della *teoria ideale* formava secondo lui il suo principal merito. Esso consiste piuttosto nel metodo usato a giungere a questo resultamento, metodo che Reid seguì sempre per le ricerche che intraprese dipoi. Se e' non fu il primo a concepire l'idea di proseguire lo studio dello spirito umano, sopra un sistema analogo a quello che fu sì felicemente adattato alle scienze fisiche dai discepoli di Bacone, fu almeno il primo a porlo in esecuzione nelle sue opere. Se l'impressione prodotta sul pubblico per le fatiche di Reid non si fece sentire in modo ostensibile, è, perchè la moltitudine non trovasi in grado d'avere un avviso su tali subietti.

Ma il piccol numero di quelli che erano abituati alle ricerche analitiche della scuola Newtoniana, rese giustizia all'estensione delle sue vedute, e l'università di Glasgow reputò suo debito chiamarlo nel 1763 alla cattedra di Filosofia Morale vacante per la rinunzia di Adamo Smith. A imitazione del suo predecessore, Reid divise il suo corso in quattro parti.

1ª Metafisica.

2ª La Morale propriamente detta.

3ª La Giurisprudenza o diritto naturale.

4ª Diritto politico.

A benefizio della gioventù che usava alle sue lezioni, scrisse ancora un corso di rettorica, nel quale espose la filosofia del Bello e le sue teorie sull'eloquenza e la Rettorica. Andò perduta la sua politica, il suo diritto naturale, il suo corso rettorico. Non ci restano che i suoi *Saggi sulle facoltà attive dell'uomo* pubblicati nel 1788, e la sua prima opera *sulle Facoltà intellettuali* stampata nel 1785. Questi due scritti sono un trattato completo di filosofia. Reid ha diviso la parte metafisica in otto Sezioni e probabilmente ebbe l'intendimento di darvi una nota completa delle facoltà semplici. Dugald Stewart suo discepolo cercò più tardi di riempire le lagune lasciate dal suo maestro. Reid non aveva compreso nella sua enumerazione delle facoltà dello spirito che la *Memoria*, la *Concezione*, la facoltà di *composizione* e di *decomposizione*, il *Giudizio*, il *Raziocinio* e il *Gusto;* Dugald Stewart vi aggiunse la *percezione esterna*, l'*attenzione*, l'*astrazione*, l'*associazione delle idee* e l'*immaginazione*. Le opere di Reid sono state riunite da Stewart, che dopo lui diede un lustro novello alle dottrine tutte umanitarie e tutte morali della scuola Scozzese. Vittorio Cousin nel corso che egli ha fatto all'Accademia di Parigi, ha delineato a grandi tratti e con quella forza di ingegno che lo caratterizza, il nascimento e il progresso della filosofia Reiddiana.

La direzione attuale degli spiriti verso le sane idee filosofiche, deve rendere accetta la traduzione completa delle opere di Reid, fatta da Jouffroy professore della storia della filosofia moderna alla facoltà delle Lettere in Parigi.

IV. Riccardo Price nato nel 1723 e morto nel 1791 oppose al principio dell'empirismo, che dalla sensibilità fa uscire tutte le nostre conoscenze, un principio tutto contrario, cioè che l'intelletto o la facoltà pensante è essenzialmente distinta dalla sensibilità e che ne risulta un ordine di fatti, i caratteri dei quali gli son proprj esclusivamente, e non possono esser confusi con quelli dei fatti sensibili (a).

Questo scrittore chiarisce con grande abilità moltissime delle più importanti questioni morali, e combatte il sistema del senso morale come incompatibile col carattere immutabile delle nozioni fondamentali della virtù o del dovere, riconoscendo in queste nozioni, egualmente che in quelle di sostanza e di causa, dei principj eterni e primitivi della intelligenza, indipendenti dalla volontà divina. Price ha esposto perfettamente la differenza essenziale che separa la moralità dalla sensibilità, la virtù dalla felicità e a un tempo i rapporti che congiungono l'uno all'altro questi due ultimi elementi. Malgrado i suoi sforzi, il sistema del senso morale si mantenne, difeso da *Adamo Fergusson*, il quale fece consistere la virtù in uno sforzo sostenuto per il quale sviluppasi in noi la perfezione dell'anima.

V. Adamo Smith nato nel 1723, amico d'Hume, conosciuto principalmente per il suo trattato classico sulla *ricchezza delle nazioni*, pretese che la natura della moralità non può consistere che negli atti, i quali, per avere questo carattere, devono ottenere il consentimento universale, e fece della *Simpatia* il principio della morale.

(a) *Tennemann.* Manuale della storia della filosofia t. 2.

Per la simpatia noi ci poniamo in luogo di colui che vediamo agire e giudichiamo della convenienza dei suoi atti in una maniera imparziale, senza partecipare alle sue diverse disposizioni personali. Da questi giudizi imparziali risultano altrettante regole generali per tutte le azioni particolari. Il ristretto di questa morale è, « *Opera in modo che gli altri uomini possano simpatizzare con te.* »

VI. Dugald Stewart si applicò soprattutto a riempire le lagune che Reid aveva lasciato, e a regolarizzare il corpo della sua dottrina (*a*). Era stato rimproverato a Reid di avere trascurato la teoria dell'astrazione e della generalizzazion delle idee. Stewart ha consacrato tutto un libro a questo soggetto. Compose puranco un libro intiero sull'associazione delle idee perchè Reid aveva trascurato d'occuparsene.

Dugald Stewart divise le sue richerche in indagini sulle *facoltà*, e in *indagini sulle leggi* di queste facoltà; nel suo esame delle facoltà dello spirito ei studiò le facoltà seguenti; la *percezione esterna*, *l'attenzione*, *la concezione*, *l'astrazione*, *l'associazione delle idee*, *la memoria*, *l'immaginazione*.

Non può negarglisi d'avere dato nello studio di ciascuna di queste facoltà molte osservazioni esatte e interessanti. Ma la lista che ei dà ha il difetto di essere un poco arbitraria, ed esser soggetta d'estensione o di restrizione. Cousin rendendo omaggi alle dotte classificazioni di Reid e di Stewart, ne tentava una nuova, e per abile riduzione delle numerose facoltà semplici enumerate dai due filosofi scozzesi Reid e Stewart, ha fondato un sistema di facoltà primitive, l'azione delle quali distinta e simultanea partorisce progressivamente tutte le facoltà che le copiose note di Reid

(*a*) *D. Stewart*, Disc. prél. de l'hist. abrégée des sc. trad. de *Bouchon*.

di Stewart e di Kant presentano. Cousin ha operato la medesima riduzione sulle leggi della natura umana ed ha ricondotte tutte queste categorie a una classificazione rigorosa, lo che gli Scozzesi non avevano neppure tentato.

Oltre le opere di cui ho parlato Dugald Stewart pubblicò

1. Gli *elementi* della filosofia dello spirito umano.

2. Un *corso di Logica* o enumerazione delle Leggi della ragione umana. — Quest' opera è assai buona; lo studio può esserne utilissimo.

3. *Saggi filosofici.* Questa, la più forte delle sue opere, è un seguito di memorie sopra i punti i più oscuri, come l' esistenza dei corpi ec. Contiene un capitolo curiosissimo sulla istoria della filosofia in Inghilterra e in Francia. La scuola psicologica, di cui Stewart parla in questo capitolo, ha avuto molti partigiani in Francia, e ve ne conserva ancora assai molti; ma essa è molto più forte negli autori inglesi *Hartley*, *Priesteley*, *Darwin.*

4. Uno *schizzo di filosofia morale* che è un abile sviluppamento della morale di Reid. Quest' ultimo entrò in minori dettagli, ma i principj sono gli stessi in amendue.

5. Un *sommario storico delle scienze metafisiche morali e politiche* dal rinascimento delle lettere, tradotto da Bouchon.

La filosofia scozzese, da Reid passando a Stewart, fece notabili progressi.

Recapitolando tutto ciò che è stato detto della scuola Scozzese, apparisce, avere un eccellente metodo, e per conseguente una filosofia. Perchè fa mestieri penetrarsi di questa massima, che la filosofia è tutta intiera nel metodo. Se dal metodo facciam passaggio alle applicazioni, come resultati, riconosceremo che i filosofi scozzesi hanno applicato il loro metodo con esattezza e circospezione, e che essi hanno ottenuto per resultamento, da un lato, delle esperienze che

non erano ancora state fatte sulle facoltà umane, dall'altro, una statistica tutta nuova dello leggi dello spirito umano (a).

(a) Si vede che l'empirismo di Loeke aveva gettato nelle menti, radici assai profonde, giacchè la scuola Scozzese con le migliori intenzioni, non sà sottrarsi alla sua influenza. Così veggiamo i filosofi moralisti di quella nazione fondare il principio della moralità e del dovere, chi in un particolar senso, detto senso morale, come Hume ed altri; chi nei sentimenti simpatici come A. Smith, chi nel sentimento di benevolenza come Shaftesbury, Hutcheson ed altri; e chi perfino nella utilità come Bentham (1820); nessuno si inalza sopra la sfera dell'esperienza o interna o esterna, per fissarsi in un principio assoluto e razionale. (Vedi *Pestalozza* Op. cit.)

(Il Trad.)



Sezione Seconda.

FILOSOFIA IN GERMANIA.

FILOSOFIA DI KANT.

Carattere di questo filosofo. — Esposizione. — Analisi e critica della sua filosofia.

I. Era necessaria una riforma in filosofia. Essa fu compiuta da un genio di prim'ordine, il quale occupatosi da molto tempo con ardore di tutte le fasi dei sistemi filosofici, erasi preparato a correggerne gli errori i più essenziali. Emanuelle Kant, nato a Köenisberg il 22 Aprile 1724 professore in questa città ove morì il 12 Febbrajo 1804, fu un secondo Socrate, il quale con un metodo nuovo rianimò lo spirito di ricerca, gli insegnò a orizzontarsi, e fece entrar la ragione in una strada scientifica, insegnandole a conoscer sè stessa. Raro ingegno accuratamente coltivato e sviluppato, unito a vaste cognizioni, rendevanlo degno di una tale missione. Il suo carattere morale e religioso lo distolse dal seguire la pura speculazione e divenne il carattere stesso della sua dottrina. Un amore costante della verità congiunto alle più pure disposizioni morali, formavano l'anima del suo genio filosofico, che riuniva in un sommo grado, l'originalità, la forza, la profondità, la sagacità. Per tal modo, dice Tennemann, Kant operò in filosofia una gran rivoluzione, le conseguenze della quale sono state im-

mense, e che ha cambiato completamente la direzione della scienza.

II. La filosofia *critica* ammette come un fatto una dualità primitiva, il subietto e l'obietto (*a*). Il *subietto* è il principio della forma delle nostre rappresentazioni; somministra, come facoltà di sentire le condizioni della sensazione; come facoltà di conoscere le condizioni del giudizio. L'*obietto* è il principio della materia delle nostre rappresentazioni; essa ci dà delle intuizioni fenomeniche.

Non vi ha realtà che nell'esperienza, e l'esperienza risulta dall'applicazione delle nozioni dell'intelletto alle intuizioni dei sensi esterni e del senso interno.

Le nozioni sono vuote di senso e mancanti d'ogni valore, non significano, non danno, non insegnano niente dal momento che separansi dalla materia che i sensi gli forniscono. La materia fornita dai sensi non offrirebbe niente di necessario, d'universale, e veruna unità, senza la forma che ad esse danno le nozioni e senza i caratteri che esse le imprimono.

Così, ogni cognizione suppone l'unione della forma e della materia, il concorso del subietto e dell'obietto; è chiaro che il subietto e l'obietto non sono gli esseri reali, gli esseri considerati in sè stessi; noi non conosciamo il subietto che relativamente all'obietto, e l'obietto che relativamente al subietto, ignorando la natura intima dell'uno e dell'altro.

Veramente deve esservi qualche cosa di nascosto sotto il subietto e l'obietto, ma questa esistenza o quest'essere qualunque sia ci è ignoto, e per noi corrisponde a, — X. Noi non possiamo giammai sperare, e neppure dobbiamo provarci di giungere fino a lui; perchè i sensi non possono manifestarcelo e le nozioni non sono applicabili che al mondo fe-

(*a*) *Ancillon.* Essais de pol. et litt. t. 1. p. 327.

nomenico. Queste sono ali che non sospingono più alto, allorchè ci inalziamo al di sopra dell' esperienza o che tentiamo di sorpassarla.

In questo caso la ragione non potrebbe porgerne ajuto; essa non è che la potenza delle idee incondizionali e assolute. In virtù delle leggi della sua natura, essa mira sempre a dare al complesso delle rappresentazioni il più alto grado di unità possibile. A questo effetto, essa ammette necessariamente certe idee che imprimono al sistema delle nostre conoscenze un carattere di totalità e di unità intiera e perfetta. Queste idee sono, Dio, l' universo, l' anima. Elleno hanno sempre una virtù regolatrice; non bisogna prenderle per obietti, molto meno ancora per esseri reali; non possono insegnarci nulla rapporto al mondo invisibile.

La libertà è il solo potere dell' anima, non relativo al mondo fenomenico; la libertà è la potenza di cominciare a volontà una serie di azioni indipendentemente da tutto ciò che sembra facilitarle o impedirle. Dal seno della libertà nasce la legge del dovere. Questa legge, gli interessi della quale devono prevalere su tutti gli altri, e le di cui pretenzioni sono imperative, ci impone la necessità di credere all' esistenza di Dio e alla immortalità dell' anima.

III. Ecco ora il giudizio che Tennemann porta sulla filosofia critica di Kant (*a*).

Questa filosofia attenendosi esclusivamente al dati della coscienza, si applica a riconoscere per mezzo dell' analisi delle facoltà dello spirito, i princìpj costanti e necessarj della cognizione. Considerata nei suoi effetti, questa filosofia rimise in fiore la dignità dello spirito umano prendendolo a centro di tutte le sue ricerche, ma nel tempo medesimo per i resultati di queste ricerche, essa stessa lo rinchiuse in un circolo ristretto. Misurando dalla nostra facoltà di

(*a*) *Manuale di storia della filosofia* t. 2 p. 250.

conoscere gli obietti accessibili alla cognizione, ed attribuendo alla ragione pratica, in grazia del suo scopo elevato la preminenza sulla ragione teoretica, essa modera lo spirito dommatico e speculativo, e la pretensione esagerata di dimostrare ogni cosa con l'ajuto delle nozioni dell'intendimento; chiude ogni via al misticismo, rigetta lo scetticismo, e consolida, circoscrivendolo in un recinto determinato l'edificio della scienza e delle credenze umane. Insegna essa a discernere e ad apprezzare in tutti gli altri sistemi il principio e la tendenza, le vedute erronee od esclusive, come le giuste e vere; finalmente porta seco un principio di vita e di realtà, atto a svegliare, fortificare e conservare l'ardore delle ricerche profonde. La scienza le va debitrice di aver trovato una base fissa nella natura invariabile dello spirito umano. In generale, la *critica* di Kant si occupa meno di quel che potrà edificare anzichè del pensiero di distruggere l'armatura capricciosa e vana del dommatismo, nel tempo stesso prepara alla scienza un futuro più dovizioso, insegnando allo spirito umano a studiarsi da sè medesimo, e verificando sulla natura stessa della ragione i principj destinati a segnare la distinzione delle diverse parti della filosofia.

Da un'altra parte ecco i rimproveri che muovonsi a questa dottrina; non riconoscere essa la realtà delle idee della ragione, e ciò perchè l'autore attribuisce all'esperienza un'importanza eccessiva, anche prima di aver bilanciato i suoi diritti con quelli del principio opposto, imperocchè egli cerca costantemente quello che noi sappiamo in quello che possiamo provare; si dice ancora che questa dottrina separa la ragione teoretica e la ragione pratica e disperde nelle sue divisioni le potenze dello spirito umano. Le viene pure rimproverato un certo formalismo che ritrovasi eziandio nella filosofia pratica, dal che risulta un'abitudine di considerar sotto il punto di vista subiettivo,

delle leggi cioè, e delle forme della nostra natura, difetto per il quale questa dottrina è sembrata dover condurre agevolmente i suoi partigiani al puro idealismo (*a*).

(*a*) Qui credo utile il far vedere come la filosofia critica, le forme soggettive, e categorie di Kant, furono pensate e confutate innanzi ad esso in Italia; ad ottenere il bramato intento, mi varrò dell'Opera del *Rambelli.*

Assai lucidamente fu compresa dal Campanella l'opportunità di quella dottrina che i moderni proseguono a nominare con Emanuele Kant *Filosofia critica;* avendo scritto il nostro calabrese: « Discuoprire la natura delle cose è molto arduo, ma « assai più i modi con cui ci facciamo a conoscerle. Essendochè « immensa difficoltà risiede nel perscrutare la natura dell'anima, « e le sue operazioni; quasichè insensibili, e inescogitabili, onde « avvenne fin qui, che i fabbricatori degli strumenti artificiali « del nostro sapere non costruirono quelli conforme all'indole « e agli atti dello spirito, ma coll'arbitrio e col dettato del- « l'autorità. Nè Aristotele andò esente da questa colpa, avve- « gnachè egli non cominciò siccome dovea dallo studiare i mezzi « e le guise d'intendere; e che sia mai il soggetto conoscitore; « e quale e quanto il valore de' massimi universali (*a*) ». Anteriormente al Campanella il sottile ingegno del Valla immaginò (*b*) quella riduzione medesima sui predicamenti e categorie di Aristotele, che oggi taluno ha fatto sulle forme e categorie di Kant. E vaglia il vero, propose il Valla e dichiarò tre soli predicamenti essere distinti, essenziali e più comprensivi degli altri tutti, cioè la *cosa* (insieme guardata, e quale sostanza, e quale cagione) la *qualità* e *l'atto:* la qualità aderente alla cosa in quanto sostanza, l'atto aderente alla stessa in quanto cagione, e ciò è quel medesimo per l'appunto che pensano e scrivono gli spiritualisti moderni di Francia (*c*). Arroge che le *forme soggettive* dell'intelligenza in che sta riposta tutta la *Filosofia Critica* del

(*a*) Mamiani op. c. p. 11.

(*b*) *De Dialectica contra Aristoteleos. Venet.* 1499, l. 3.

(*c*) Mamiani, op. c. p. 20.

Kant vennero pur pensate e confutate in Italia prima che vi fossero portate d'oltre le Alpi (*a*). « Il sistema delle forme innate « (così il Rosmini) può esser concepito in due modi: 1° in tal modo « che lo spirito abbia innate le forme (che alla fine non sono che « delle idee generali ed astratte alle quali si dà il nome di *forme* in « relazione all'uso che se ne fa nell'intelligenza degli oggetti reali) « a quel modo che Cartesio e Platone misero innate le idee: 2° o « in tal modo che lo spirito possieda una tale virtù radicale, e così « determinata, che all'occasione di percipere gli oggetti dell'e- « sperienza de' sensi, egli emetta da sè e dia esistenza alle forme « che prima non esistevano, congiungendole colla materia dall'e- « esperienza sensibile somministrata: sicchè in tal modo egli ge- « neri di sè, senza seme, per così dire, ed anzi crei il proprio sa- « pere intellettuale, e con ciò lo stesso mondo. » Ora il sistema delle forme inteso in questo secondo modo, non solo si presentiva, ma si ribatteva ancora in alcune riflessioni di Antonio Genovesi in una sua lettera all'Ab. Conti (§ 10) (*b*). « Io concedo « volentieri, dice il filosofo italiano, questa produzione di forme « di cose meramente possibili potersi fare dalla sola natura del- « l'animo, ma niun uomo intenderà giammai, che la mente la « quale affatto ignora le cose esistenti, che non ne trova in sè « verun orma, che non ne riceve vestigio da cagioni esterne, se « ne possa fare delle immagini o delle forme corrispondenti ad « esse cose. No, io mi ci perdo. Questa forza è ancor maggiore « della creatrice: finalmente la creatrice non produce che ciò « che ella intende, questa produce forme di cose che non inten- « de, nè le produce di cose come possibili, ma come esistenti. « Questo è un bello indovinare, pare a me non altrimenti che « un pittore che pretenda d'averci fatti de' ritratti di cose di cui « egli non ebbe giammai idea: più presto è un rivoltarci nel più « tenebroso scetticismo che si possa fingere circa l'esistenza delle « cose corporee: è rinnegare tutta la evidenza dei sensi, e tra- « dire il chiaro sentimento della coscienza. »

(*a*) Nuovo Saggio sull'origine delle Idee. Roma, pel Salviucci, 1830, t. 2, c. 4, art. 4, nota alla p. 326.

(*b*) Lettera all'Ab. Antonio Conti in fine del libro *Elementorum Artis logico-criticae* l. V, Ven. Bettinelli 1752, p. 323 e 326.

La distinzione ancora fra la *materia* e la *forma* delle nostre cognizioni, uno de' principali titoli di novità e di merito dati alla *Filosofia Critica* (poichè queste due cose, dopo Locke e Condillac si erano confuse in una) non credasi cosa recentissima e tutta straniera, poichè ella è antica in Italia ov'era ben conosciuta, e il Genovesi l'insegnava in quella lettera ad Antonio Conti, nella quale dopo avere esaminato, se le idee sono la medesima cosa che le percezioni (§ II.) conchiude: « Queste ragioni ne fan comprendere facilmente che le *idee* siano le *forme* « delle nostre percezioni, la cui maggior parte, cioè le prime e « semplici, che sono gli elementi della sua scienza, la *mente* « *riceva, non si crei.* Via su abbandoniamoci a questo sentimento, dove pare che la più verisimile ragione ci porti » (*a*).

É qui a considerare, che se i filosofi avessero fin d'allora seguito siffatto avviso del Genovesi rivolgendo ad esso intensamente l'ingegno e gli studii, come dall'importare del soggetto era richiesto; il Lockismo, ed il Condillachismo abusato, cioè la umiliante filosofia del senso, che estinguendo la pura luce dell'intelligenza a tanti rovinosi scogli ha condotto lo spirito umano, non avrebbe sì universalmente soggiogate le menti; o almeno, rovesciatone più presto il prepotente dominio, le si sarebbe sostituita una filosofia più nobile ed elevata, e più ferma ancora di quella che le fu surrogata.

(*a*) *Rosmini*. Nuovo Saggio ec. t. 2, c. 3, art. 12, p. 250



FILOSOFIA DI FICHTE (a).

Il *subietto e l'obietto* rappresentavano la loro parte nella filosofia critica (b). Ma quella che l'obietto vi rappresentava era talmente subordinata che di buon ora si previde essere per venire un pensatore assai ardito per farne di meno e torla del tutto. Il subietto prestando la forma dello spazio, sembrava crear la materia; per il potere magico delle nostre nozioni ei faceva puranco nascere le sostanze e le cause, e dava consistenza alla materia. Il subietto poteva in apparenza bastare a sè stesso; era possibile sbarazzarlo dalla specie di ausiliario che eraglisi lasciata nell'obietto, e che egli sembrava avere accettato piuttosto per riguardo e per compiacenza che per bisogno. Il sistema dell'idealismo trascendentale prese suo nascimento.

Nei principj di questo sistema, il solo subietto è la sorgente d'ogni realità e d'ogni certezza. La sola proposizione che ha una certezza immediata, è la proposizione; » *l'io eguale all'io;* essa porta la sua prova in sè, ed essa stessa serve di prova a tutte le altre disposizioni. Questo sentimento dell'*io*, non è un'illusione, egli costituisce il pensiero e il pensiero costituisce lui. Pensare, è astrarre e riflettere. Queste due operazioni si trovano per tutto e sono necessarie alla formazione delle nozioni, dei giudizj, dei raziocinj.

Per pensare l'*io* fa necessità l'astrazione da tutti gli obietti e svolgerne gli occhi. Bisogna quindi riflettere, cioè

(a) Nacque nell'Alta-Lusazia nel 1762 e morì a Berlino nel 1814.

(b) *Ancillon.* — Essai de phil., de pol. et de litt. t. 1.

ritornare sopra sè stesso e riportare i suoi sguardi su ciò che ha fatto astrazione da tutti gli obietti.

Questo modo di procedere non basterebbe per costatare l'esistenza e la realtà del subietto trascendentale; non sarebbe compreso che a metà. Pensare è agire; pensare l'*io* è ricondurre l'azione del pensiero sopra sè stessa, dimodochè l'essere pensante e la cosa pensata, si confondono in una medesima appercezione. Allora l'*io* si pone egli stesso per un atto della sua libertà; bisogna ben distinguere quest'azione primitiva di un fatto primitivo, che è il principio generatore della scienza.

Tutto ciò che non è l'*io*, cioè l'Universo, risulta da quest'atto primitivo; tutto ciò che non è l'*io*, è l'antitesi necessaria naturale dell'*io*, e l'accompagna, come l'ombra accompagna la luce.

Per tal modo, siccome il subietto è, in un senso trascendentale, la sola realtà, e questo subietto per un atto primitivo e libero si pone esso stesso, è chiaro che sapere ed esistere sono una sola e medesima cosa; chi esiste sa che egli esiste; chi sa o conosce, è la sola esistenza reale.

L'idealismo aveva fatto discomparire l'obietto, ma potevasi ancora aver dei dubbj sulla natura dei procedimenti con i quali il subietto comprendevasi o ponevasi egli stesso. Poteva attaccare la realtà trascendentale dell'*io*; l'*io* nei principj della filosofia critica, non era che un fenomeno ai suoi proprj occhi, e non aveva realtà che nella sua unione mistica con l'obietto; il subietto, in quanto che subietto determinato, poteva difficilmente essere l'esistenza stessa in tutta la sua purità.

II. Ma cosa è da pensare del sistema di Fichte? esso dice Tennemann, si distingue per una unità rigorosa e una forte conseguenza logica (*a*). Ei toglie assai difficoltà, ma

(*a*) *Manuale della storia della filosofia* t. 2.

ne fa nascere altre più, e stassi esposto ai rimproveri seguenti.

1° Propone come di competenza della filosofia un gran problema, senza cominciare a occuparsi se è possibile risolverlo. Vuol tutto spiegare, e la sua spiegazione non è che l'apparenza illusoria d'una deduzione trascendentale, appoggiata nei suoi ultimi trinceramenti sopra affermazioni quanto gratuite, ardite, alle quali ella fa sempre ritorno.

2° I principj di che si prevale questo sistema sono invero le leggi logiche; ma precisamente sono leggi incapaci di fare giammai pervenire la nostra conoscenza sino all'esistenza reale e alla costituzione essenziale nè del subietto nè dell'obietto qualunque e'sia. Queste leggi sono forme del pensiero, vuote in sè stesse di tutta sostanza.

3° Questo sistema fa dell'*io* esclusivamente l'essere assoluto e indipendente; distrugge la vita, l'esistenza indipendente della natura e la sua partecipazione propria alle leggi dell'ordine razionale.

4° Finalmente questo sistema contiene un vizio interno di contradizione; l'*io* è niente, veduto come attività infinita; si oppono come limitazione *un non io*, e per questo produce tutti gli obietti come lo spazio. Ma chi obbliga l'*io* a limitarsi esso stesso, ponendo *un non io*, mentre egli è illimitato e infinito nella sua attività? Diremo che senza questo egli non arriverebbe giammai a conoscere gli obietti? ma qual necessità vi ha egli che ei conosca degli obietti, poichè esso è in sè infinito e illimitato?

FILOSOFIA DI SCHELLING (*a*).

I. L'autore della filosofia della *natura* fece un passo di più, e il subietto che aveva rifiutato all'obietto ogni esistenza indipendente, che l'aveva dispogliato e annientato per aver l'onore di produrlo, il subietto stesso disparve e gli fu dinegata l'esistenza reale e trascendentale (*b*).

Secondo la filosofia della natura, non trattasi d'esaminare se le cose fuori di noi hanno una esistenza reale, o piuttosto se havvi qualche cosa fuori di noi; ma trattasi di sapere se noi stessi siamo un obietto reale nel senso trascendentale di questa parola. La verità pura non è la soggettività assoluta; la soggettività assoluta non è la verità pura; l'obietto e il subietto sono correlativi che si suppongono l'uno l'altro, e da che togliesi uno di questi due termini, l'altro svanisce con lui; la verità non trovasi che nella esistenza assoluta; non havvi che una esistenza, una, eterna immutabile. L'astrazione e la riflessione, le quali nell'idealismo trascendentale devono condurre a quest'atto puro e libero per il quale l'essere si pone egli stesso, sono mezzi lenti e difettivi; fa d'uopo cominciare per l'atto puro e libero; la filosofia è una creazione intieramente indipendente alla quale si giunge distruggendo l'uno per l'altro, o l'uno coll'altro, il subietto e l'obietto, e ponendosi sul punto ove egualmente siamo indifferenti ad amendue.

Allora, per un atto denominato intuizione intellettuale comprendiamo l'esistenza assoluta; questa esistenza è Dio,

(*a*) Nacque a Wurtemberg il 27 Gennajo 1775.

(*b*) *Ancillon*. Essai de philosophie de polit. de litt. t. 1.

il principio dell' unità e della felicità. Quest' esistenza è una; affermarla è conoscerla; conoscerla è affermarla. Il vostro pensiero individuale, finito, limitato esiste egli sempre ancora per voi, e voi non potete fare discomparire intieramente il subietto? Vorreste voi almeno render ragione della sua esistenza? Se voi credete aver bisogno di spiegarlo, è colpa vostra; perchè non vi siete distaccato abbastanza dal vostro *io* individuale? perchè avete voi conservato queste forme finite?

Havvi identità perfetta tra la conoscenza e l' esistenza; havvi puranco identità perfetta tra la forma e la materia. Ma non possiamo a meno d' ammettere nella esistenza assoluta un' antitesi vera, quella dell' unità e della pluralità.

Cosa è essa mai questa antitesi e d'onde viene? L'essere, in quanto unità perfetta, deve manifestarsi in sè stesso; ei non può dunque manifestarsi o rivelarsi come unità; è necessario dunque che egli sia lui stesso, ed un altro che lui. Ciò è una specie di legame magico che unisce esso e un altro.

Chiunque volesse rigettare queste idee sarebbe nel caso di provare, o che vi ha un' altra esistenza reale che la manifestazione di sè, o che l' unità perfetta può esistere senza manifestarsi.

Così l' esistenza reale e assoluta consiste nel vincolo che unisce la unità e la pluralità; l' unità in quanto è unità, la pluralità in quanto è pluralità, non esistono propriamente; non havvi che la *copula* cioè l' esistenza pura e semplice.

Tali sono i principali resultati della *filosofia della natura* sotto la sua forma più nuova.

II. La filosofia di Schelling, dice Tennemann (a) si raccomanda per l' originalità del suo punto di vista, la pro-

(a) *Manuale di storia della filosofia* t. 2.

fondità del lavoro, la conseguenza delle parti e la immensa suscettività delle applicazioni. Essa riattacca ad una sola idea tutti gli esseri della natura. Per ciò stesso, essa infrange le barriere che erano state opposte alla conoscenza umana, sostenendo la possibilità per l'uomo, non più solamente di una rappresentazione subiettiva, ma di una conoscenza obiettiva e scientifica, d'una scienza certa e determinata di Dio e delle cose divine, con questo intendimento, che lo spirito umano e la sostanza dell'essere sono primitivamente identiche. Questa filosofia abbraccia il cerchio intiero delle conoscenze speculative, perchè cancella la distinzione delle nozioni empiriche e delle nozioni razionali. I suoi principj si pongono egualmente a direzione di tutte le scienze.

Noi peraltro osserviamo in essa queste difficoltà.

1. Può rimproverarsi al sistema il difetto di una base solida: come lo spirito umano può inalzarsi a questa contemplazione intellettuale? Ciò non vien dimostrato. Dunque i suoi principj non sono che supposizioni. Un pensiero senza un subietto pensante è una pura astrazione; una identità assoluta non può essere concepita senza una identità relativa. Senza quest'ultima condizione, l'assoluto si riduce al nulla.

2. La forma di questo sistema è meno scientifica in realtà che in apparenza. Il suo problema era di dedurre per una dimostrazione reale, il finito dall'infinito e dall'assoluto, il particolare dall'universale. Ora questo problema non è risoluto nè può esserlo.

3. Qual'uomo finalmente può aver la temeraria pretenzione di restringere la natura della divinità nell'idea dell'identità assoluta? La filosofia della natura non dà menomamente la conoscenza di Dio, o quella che essa dà, sembra contraria alla credenza religiosa. Infatti, primieramente ella identifica Dio con la natura, e cade perciò nel panteismo; secondariamente, assoggetta Dio stesso a condizioni

superiori alla natura divina, poichè essa la suppone astretta di rivelarsi, e fa uscire nel tempo la divinità come intelligenza dal seno dell'essere non intelligente (*a*).

(*a*) Da Kant in poi la filosofia germanica tentò ogni via per evitare lo scetticismo, senza mai riuscirvi. Amedeo Fichte fondò l'idealismo soggettivo. Kant aveva ammesso qualche passività nel pensiero. Fichte partì dall'unità assoluta dell'*Io*, a cui attribuì un'attività pura. L'*Io* pone sè stesso, e ciò non può fare, se non ponendo di contro il *Non-io*, il quale non esiste prima dell'*Io*, ma contemporaneamente. L'esistenza adunque di tutte le pensabili (e Dio stesso) scaturisce dall'attività primitiva dell'*Io*. Schelling (1810) si avanzò un passo e fondò il sistema dell'*identità assoluta*, in cui l'*Io* e il *Non-io* vengono ad identificarsi perfettamente; e questo è il Dio di Schelling, ad un tempo soggetto ed oggetto, ideale e reale, rappresentazione e rappresentato, l'essere di tutte le cose, assoluto che *fenomenalmente* si trasforma in tutte queste cose. Fichte cade nell'ateismo, e Schelling nel panteismo. Bouterweck urta anch'esso in questo errore, perchè confonde l'*assoluta esistenza coll'idea universale dell'essere*, e così concede allo spirito umano una piena comprensione di Dio. Da ultimo Hegel (1835) parla di un'idea che è tutto; che dal nulla si cangia nell'esistenza, e che si sviluppa e tende all'infinito. Dopo aver ridotto all'identità l'oggetto col soggetto, l'idea col pensiero, identifica poi l'essere stesso sussistente coll'idea, idea che *diventa* tutte le cose e riduce ad unità ogni sostanza; pretto panteismo perchè la mente umana è l'idea, e l'idea è tutto. Il panteismo idealistico si vede qui contenuto quasi in germe nel criticismo di Kant, e sviluppantesi ognor più nei sistemi de' suoi successori. (*Pestalozza*).

L'illustre Rosmini addita con somma chiarezza la filiazione dei sistemi germanici da Kant fino ad Hegel in una lettera del 12 agosto del 1845 diretta al chiarissimo Ab. Alessandro Pestalozza.

« Hegel è il bisnipote di Kant, patriarca della moderna filosofia tedesca. La filosofia di Koenigsberga dalla meditazione di un

principio noto avanti di lui, che lo spirito umano pensa in modo conforme alle sue proprie leggi, ne trasse quella filosofia che egli denomina *Critica*, perchè assume di portar giudizio della stessa ragione umana; e il giudizio riuscì a dichiarare questa ragione impotente a conoscere, se gli oggetti del pensiero sieno tali in sè stessi, quali al pensiero appariscono. Egli sostenne che, se la mente umana li concepisce secondo le proprie leggi soggettive, ella dunque non può pronunciare che sieno quali le appariscono, ma nè pur negarlo.

« All'incontro Fichte, suo discepolo, dallo stesso principio che la mente opera secondo le sue proprie leggi dedusse, che tutto ciò che conosceva la mente doveva essere produzione della mente stessa; e quindi assolutamente negò che gli oggetti concepiti fossero in sè stessi quali appariscono. Il qual sistema veniva da lui rappresentato come la genuina interpretazione della dottrina del suo maestro. Ma il suo maestro Kant disdisse l'interpretazione; poichè infatti altra cosa è che le conclusioni della mente, dipendendo dalle leggi della mente stessa, non abbiano valor di conchiudere su quell'essere che gli oggetti possono avere in sè stessi, ed altro è l'affermare a dirittura, che in sè stessi non abbiano essere alcuno, ma sieno meno produzioni e modificazioni soggettive. Così il sistema di Fichte fu diverso da quello di Kant, come figlio che traligna dal padre.

« Ma venne Schelling, e allevato alla scuola di Fichte argomentò che se l'oggetto era produzion del soggetto, dovea col soggetto istesso identificarsi; giacchè niuna cosa genera altra natura da sè diversa; e poi facil cosa è conoscere, che nè il soggetto, può stare senza l'oggetto, nè l'oggetto senza il soggetto, onde d'entrambi fece una cosa sola. Di più, a lui parve impossibile imaginare un soggetto che non fosse a un tempo stesso oggetto, e imaginare un oggetto che non fosse a un tempo stesso soggetto, onde diede al suo sistema il titolo di *Teoria della identità assoluta*. Così questo filosofo tedesco, che a Kant quasi è nipote, si trovò pervenuto a quella tesi, colla quale avea esordito la filosofia eleatica in Italia per mezzo di Parmenide.

« Ma qui non ristette il movimento filosofico impresso da Kant nella Germania; poichè, ridotte le cose tutte, che posson

essere oggetto della mente all' unità ed alla identità, fu facile ad Hegel dedurre che quest' unica e identica cosa, a cui tutte le cose riduconsi, altro non poteva essere che l' idea. E l'argomento di Hegel, considerato in suo fondo e ristretto in poco, riducesi a questo: L' uomo non può pensare nè parlare di cosa alcuna, che non sia oggetto del pensiero. Ma l' oggetto del pensiero è l' idea. Dunque tutte le cose si riducono all' idea. Ma posciachè le cose sono varie ed opposte ed anche contrarie fra loro; quindi l' idea è quella stessa che prende diverse forme anche opposte e contrarie, e che va trasformandosi con leggi a lei intrinseche in tutte le cose. Ella diventa soggetto ed oggetto, realtà ed idealità, ente e nulla, relativo ed assoluto, tempo ed eternità; e in questo *diventare* appunto, che è il mezzo fra il nulla e l' essere, consiste la propria sua essenza. Ella ha quindi due movimenti, per l' uno de' quali s' accosta continuamente al nulla, per l' altro de' quali s' accosta continuamente all' infinito ed all' assoluto. Lo sviluppo della virtù intrinseca di quest' idea è ciò che forma l' argomento di tutta la dottrina hegeliana. In questo quarto discendente di Kant ora dorme il suo sonno la germanica filosofia. »



FILOSOFIA DI JACOBI (*a*).

I. Tra i sistemi critici e dommatici che si dividevano l'attenzione del mondo filosofico, comparve una dottrina tutta opposta, e che rattaccavasi allo spirito mistico il più elevato (*b*). Questa fu proposta da Federigo Enrico Jacobi, spirito profondo e sincero, religioso e illuminato, scrittore ingegnoso e ardente, nemico a tutte le manie sistematiche e a un vano formalismo. La sua avversione per la filosofia sistematica gli fece quasi prendere in odio l'autorità della ragione in filosofia; convinto come egli era, che un dommatico conseguente a sè stesso, o determinato a non ammettere certezza che per via di dimostrazione, non può condurre che al fatalismo e al panteismo, e che d'altra parte il criticismo, strascinato per il pregiudizio esclusivo della conoscenza dimostrativa e mediata, tronca tosto ogni nozione degli oggetti soprassensibili, senza poter poi realizzare queste nozioni per le credenze della ragione pratica. In conseguenza la pretenzione di Jacobi, è di fondare ogni conoscenza filosofica sopra una credenza che egli considera come nna specie di istinto razionàle, come un sapere dato immediatamente per il sentimento, come una percezione diretta e senza prova della verità e delle cose soprasensibili, credenza che egli distingue d'altronde chiaramente dalla fede positiva. È proprio il sentimento che ci fa conoscere il mondo esterno; che ci rivela Dio, la providenza, la libertà, l'immortalità, la moralità, in una parola tutto l'ordine soprassensibile, in virtù di un senso interno, organo della verità che dopo prende il nome di ragione o

(*a*) Nato in Dusseldorf nel 1743, e morto il 16 Marzo 1819.
(*b*) *Tennemann*. Manuale di storia della filosofia t. 2.

di facoltà a conoscere il vero. Questa duplice rivelazione di un mondo materiale e di un mondo immateriale, risveglia nell'uomo la coscienza della sua personalità congiunta a un sentimento di superiorità sulla natura (libertà). La morale non ha, a sentenza di Jacobi, altro fondamento reale che il senso intimo.

La ragione, come facoltà delle idee le quali si rivelano nelle profondità del sentimento, fornisce alla filosofia i suoi elementi costitutivi. L'intelletto, come facoltà delle nozioni logiche gli appresta la forma. Così Jacobi si esprime nella sua ultima opera. Accordando di buon grado un gran merito a Kant per aver dissipate le chimere della speculazione, e stabilito una filosofia pratica pura, Jacobi se ne separa formalmente in quanto che esso ammette come immediate, non solamente le nozioni pratiche ma ancora le nozioni teoriche in rapporto con obietti reali e soprassensibili. Ei rimprovera alla filosofia Kantiana d'eliminare la percezione sensibile, egualmente che la percezione razionale esterna; e malgrado le sue pretenzioni a una dottrina più completa, non lascia di sostenere l'impossibilità di una scienza filosofica.

II. Jacobi aveva da prima esposto in maniera un po' vaga il principio d'una credenza e d'una rivelazione interna della quale voleva fare la base della filosofia. L'oscurità in che egli aveva lasciato questo punto fondamentale, la poca precisione che egli aveva portato nella distinzione dell'intelletto e della ragione, finalmente il giro polemico dato alla sua *Teoria* del *Teismo*, della *credenza* e del *sentimento*, opposta alle altre dottrine contemporanee e sviluppata in modo poco consecutivo e poco sistematico; tutte queste cause provocarono assai malintesi e gravi rimprocci. Noi non dobbiamo per questo riconoscer meno i servigj reali che egli ha renduti alla filosofia in Germania per l'eleganza e l'interesse dei suoi scritti.

Sezione Terza.

FILOSOFIA IN FRANCIA.

FILOSOFIA DI CONDILLAC.

Tutte le dottrine filosofiche di Condillac si ritrovano nel suo Saggio sopra l'origine delle conoscenze umane, *e nel suo* Trattato delle sensazioni. — *Analisi e critica di queste due opere.*

I. Stefano Bonnot di Condillac abate di Moureaux nacque in Grenoble l'anno 1715. Il suo gusto e il suo desiderio di essere utile, fecero che ei di buon ora si dedicasse agli studj della metafisica. Gli sforzi dei geni più grandi non avevano ancora prodotto in questa scienza che ingegnose finzioni o vani sistemi. Locke, che era entrato primiero nella buona via, era poco conosciuto in Francia. Amico del ritiro sì necessario alle occupazioni serie, Condillac visse poco nel mondo; i suoi costumi erano gravi senza austerità. Stretto in giovinezza a G. Giacomo Rousseau, Diderot e Duclos, fu riservato quanto quest'ultimo, e non contrasse giammai impegni indiscreti coi filosofi del suo tempo. Condillac godeva la gloria d'essere uno dei primi filosofi nell'opinione degli spiriti più distinti. Fu accolto nell'Accademia francese l'anno 1768 in luogo dell'*Ab. Ollivet*; morì nella sua terra di Flux presso Beaugenci il 3 Agosto 1780 mentre il suo genio lungi dall'essere indebolito per gli anni, aveva acquistato il più alto grado di perfezione.

Tutte le dottrine filosofiche di Condillac si trovano nel *Saggio* sull'*origine delle conoscenze umane* e nel *Trattato delle sensazioni*. A queste due opere pertanto fa d'uopo arrestarsi, onde ben conoscere la dottrina del nostro filosofo. Noi dunque imprendiamo la critica dell'una e dell'altra.

II. *Condillac* fu il primo a introdurre in Francia la dottrina di Locke; il *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, non è che la filosofia inglese riprodotta sotto forme poco differenti. Prima di confutare quest'opera apprestiamoci a darne un'idea generale.

Il nostro filosofo vanta nel suo trattato il metodo d'osservazione; ei lo giudica atto a produrre una rivoluzione nella filosofia. Dipoi allontanandosi tosto dalla via prescrittagli da questo metodo, trascura come Locke, di costatare le idee che sono in noi, volendone di presente determinare l'origine.

Egli distingue due sorte d'origine: la sensazione e la riflessione. — *Secondo che gli oggetti esterni operano sopra noi*, dice egli, *noi riceviamo differenti idee per i sensi; e secondo che noi riflettiamo sulle operazioni, occasionate dalle sensazioni nell'anima nostra, noi acquistiamo tutte le idee che non avremmo potuto ricevere dalle cose esteriori* (*a*). — Vediamo bene che l'origine delle idee è assolutamente la stessa che nella filosofia inglese; ma ecco ciò che appartiene al filosofo francese.

Condillac fa ciò che non fece Locke; egli analizza, sistematizza le operazioni dell'anima. Partendo dalla percezione, la quale, secondo lui, non è che l'impressione prodotta nell'anima per l'azione dei sensi, ei la riguarda come la prima operazione dalla quale deduce tutte le altre. Questa è la prima addizione al sistema di Locke.

Una seconda aggiunta non meno importante, è la

(*a*) Sez. 1, cap. 1, § 4.

dimostrazione della necessità dei segni del linguaggio, a verificare le idee semplici e render possibile l'esercizio della riflessione dalla quale Condillac fa nascer le idee complesse.

Ora che abbiamo l'idea generale dell'opera del nostro celebre filosofo, possiamo incominciare l'esame della dottrina che essa racchiude. Noi la sottoporremo a una duplice esperienza.

Condillac ha per scopo il mostrarci l'origine di tutte le nostre idee. La prima cosa dunque è d'esaminare se egli ne ha obliata veruna. Quindi senza fare attenzione alla enumerazione completa o incompleta delle nostre idee, bisogna vedere se ei ne rende conto, quando ancora pretende spiegarle; se ha ben conosciuto la natura delle operazioni dell'animo, se la vera generazione di queste operazioni è conforme a quella che ei ce ne ha data.

Esaminiamo se la spiegazione di Condillac è completa.

Fra i resultati principali havvene uno il quale deve fissare la nostra attenzione. In un luogo della sua opera Condillac parla di idee assolute. Noi dobbiamo esser premurosi di sapere se egli attacca a questa parola *assoluto*, il medesimo nostro significato. Ecco ciò che egli dice. « Le idee semplici e le idee complesse convengono in questo, che possono egualmente considerarsi come assolute e come relative. Esse sono assolute, quando vi fermiamo sopra facendone l'obietto della propria riflessione, senza rapportarle ad altre; ma quando si considerano subordinate le une alle altre, si appellano relative. » (a).

Queste idee sono esse assolute per noi? Nò. Ma elleno sono astratte. E appunto non ci sembrano assolute perchè esse sono astratte, perchè noi le consideriamo in sè stesse; perocchè, considerandole in questa guisa noi le veggiamo

(a) Sez. 3 cap. 3 § 14.

variare, e per conseguente esse sono relative se non rapporto ad altre idee, almeno rapporto a sè stesse. Ora il carattere essenziale dell'assoluto è l'invariabilità, l'immutabilità.

Condillac adunque prese le idee astratte per le idee assolute: e non ha riconosciuto quelle che veramente rivestono il carattere d'assoluto. Questo è il primo errore del quale noi dobbiamo far conto.

Ma non sarebbe che un errore di dettaglio, se non riconoscendo il carattere d'assoluto che presentano le idee di *tempo*, di *spazio*, di *bene*, di *male morale*, ec., ciò nonostante egli potesse con questa teoria spiegare l'origine di queste idee. Esaminiamo se può.

Primieramente, è chiaro che queste idee non possono esserci date dalla *sensazione*. La sensazione non darà tutto al più che il reale; non darà mai l'assoluto in quanto che assoluto. Ma se la sensazione non può dar l'assoluto in quanto che assoluto, come la *riflessione*, il di cui unico ufficio nel sistema di Condillac è di lavorare sopra i dati della sensazione, potrebbe essa trarre da questi dati quello che e' non contengono? Concludiamo adunque che le due sorgenti delle idee, indicate dal nostro filosofo, non possono produrre tutte quelle che sono in noi. Dunque la teoria di Condillac è incompleta.

Passiamo ora all'esame di ciò che egli dice intorno le operazioni dell'anima. Cominciamo da alcune osservazioni sopra le operazioni della riflessione, e sopra le condizioni necessarie per le quali essa entra in esercizio. Dipoi passando alle operazioni immediatamente causate dalla sensazione, esamineremo dettagliatamente la loro generazione; in una parola, vedremo se Condillac ha analizzato bene lo spirito dell'uomo, e se l'intelletto umano nel modo che egli lo pretende composto, sarebbe suscettivo di acquistar cognizioni.

Occupiamoci della prima parte. — Che cosa è la *riflessione*? Cosa intende per questa Condillac? Qual condizione egli pone all'esercizio delle sue operazioni? Questa condizione è dessa forse la libera attività? Havvi in essa l'*io*? Desideriamo saperlo.

Apriamo l'opera in questione, e noi vedremo che le operazioni della riflessione non potrebbero aver luogo senza il linguaggio. Noi l'accordiamo. Il linguaggio è una condizione. Ma questa condizione della quale noi riconosciamo la necessità, è tutta *esterna*.

Non havvi egli una condizione *interna?* Questo era da esaminare. Condillac nol fece; colpito dalla necessità di una condizione esterna, come il linguaggio, egli si arrestò là; in quanto a noi, ammettiamo la condizione esterna, ma andiamo più lungi; noi conosciamo una condizione interna molto distinta dalla prima. L'Autore del *Saggio sull'origine delle conoscenze umane* trascurò nell'analisi della riflessione la condizione principale, l'attività, l'*io*.

Notiamo quest'errore, e imprendiamo l'esame della generazione delle facoltà immediatamente occasionate dalla sensazione. Condillac le ha prodotte nell'ordine seguente: percezione o coscienza, attenzione, reminiscenza.

Noi non ci arrestiamo a cercare se il nostro filosofo deduce le operazioni le une dall'altre nell'ordine il più rigoroso. Noi supponiamo il sistema che egli presenta conforme alla natura. Ciò che ne importa, è d'osservare l'operazione fondamentale dalla quale pretende dedurre tutte le altre. Perchè se il fondamento è instabile, tutta la teoria rovina di per sè stessa.

Esaminiamo adunque la coscienza che Condillac riguarda come la prima operazione dell'intelletto umano. — Che cosa è la coscienza? o piuttosto; cosa intende il nostro filosofo per coscienza? Vediamo come ei la definisce. « Quel sentimento che dà all'anima conoscimento delle sue percezioni

e che l'avverte almeno d'una parte di ciò che avviene in essa, ecco dice Condillac, ciò che io chiamo *coscienza* (a) ».

Definita la coscienza restaci a vedere a qual condizione ella può nascere in noi, e a costatare il luogo che l'autore le assegna nell'ordine delle operazioni dello spirito.

Niun dubbio sulla prima questione. La coscienza ha per condizione necessaria la percezione, o ciò che è la stessa cosa secondo Condillac « l'impressione prodotta nell'anima per l'azione dei sensi. »

Ma quale è il grado che la coscienza tiene nell'ordine delle operazioni dell'anima? Qual'è il rapporto che esiste tra la percezione e la coscienza?

Condillac riguarda la coscienza come la prima operazione dell'intelletto umano, come il primo passo della conoscenza. È impossibile dubitarne dopo aver letto il passo seguente. « Se, come vuole Locke, l'anima non ha percezione di cui essa non prenda conoscenza, in modo che siavi contradizione che una percezione non sia conosciuta, la *percezione* e la *coscienza* non devono esser prese che per una sola e medesima operazione. Se al contrario il sentimento opposto era il vero, esse sarebbero due operazioni distinte; e la nostra conoscenza avrebbe propriamente principio dalla coscienza, non dalla percezione, come io ho supposto » (b).

Questo passo è formale; ma fa puranco mestieri cercare, qual è il rapporto che esiste fra la percezione e la coscienza; bisogna vedere se esse devono esser confuse.

Nel medesimo capitolo dal qual noi abbiamo levato il paragrafo precedente, l'autore viene a questo resultamento: « La percezione e la coscienza non sono che una medesima operazione sotto due nomi. » (c)

(a) Sez. 2 cap. 1 § 4.
(b) *Ibid.* cap. 1 § 4.
(c) *Ibid.* cap. 1 § 13.

Riassumendo, noi possiamo adunque fare la risposta seguente alle due questioni che noi ci siamo proposte; non solamente la percezione è la condizione necessaria della coscienza, essa deve ancora confondersi con lei; dimodochè, in ultima analisi, la coscienza, cioè la percezione o ancora *l' impressione occasionata nell' anima*, *per l' azione dei sensi*, è secondo Condillac la prima operazione dell' anima, il primo passo della conoscenza, e serve di base a tutte le altre operazioni.

Possiamo noi ammettere questo resultato? crediamo noi che l' impressione fatta nell' anima per l' azione dei sensi possa essere per sè stessa un primo grado di conoscenza? Mai nò; e noi siam persuasi che a ciò siano indispensabili due condizioni. La prima di queste due condizioni tutta *esterna* è tutta passiva, l' impressione occasionata, è la sola che abbia osservata Condillac; la seconda tutta *interiore* è l' attività. Essa gli sfuggì intieramente.

Col celebre autore del *Saggio sull' origine delle conoscenze umane* noi ammettiamo che, *l' impressione occasionata nell' anima*, è una condizione indispensabile perchè siavi conoscenza. Ma questa impressione occasionata, non è che l' obietto, la condizione esterna obiettiva della conoscenza; essa è dunque di per sè insufficiente. Di più è necessario un subietto della conoscenza; bisogna una forza conoscitiva di cui Condillac non fa parola. È *l' io* attivo e libero.

Per arrivare legittimamente alla conoscenza, fa d' uopo infatti riunire l' *obietto* e il *subietto*, la condizione esterna passiva e la condizione interna attiva. Questo non fece Condillac. Nell' analisi della coscienza che egli riguarda come il fenomeno primitivo, elimina l' elemento importante, la condizione interna subiettiva, il subietto. Ei non fa dunque che una coscienza morta, inabile a darci alcuna conoscenza. Questo primo errore distruggendo la base del sistema, lo rovescia tutto intiero.

Infatti è agevol cosa conoscere che quest' errore attacca le differenti parti della dottrina del filosofo Francese.

Vediamo ora che cosa è l' *attenzione* nel sistema che noi combattiamo. Essa è così definita nell' opera del nostro filosofo. — Quell' operazione, con la quale la nostra coscienza per rapporto a certe percezioni aumenta si vivamente che elleno sembrano le sole delle quali noi abbiamo preso conoscenza, io l' appello *attenzione* (*a*). — Non havvi dunque secondo Condillac, tra la coscienza e l' attenzione differenza di natura, ma solamente di grado; e come ciò che è passivo non diverrà giammai attivo a qualunque grado d' energia che lo si supponga pervenuto, ne risulta che l' attenzione come la coscienza, non è una operazione; che essa non potrà giammai dare conoscenza veruna; e che Condillac facendo discomparire in questa operazione come nella prima, l' elemento attivo, non la definisce che per la condizione esterna obiettiva.

Lo stesso è per la *reminiscenza*. L' autore la definisce qualche cosa di *richiamato*; e in questo egli è conseguente, poichè secondo lui la coscienza e l' attenzione sono qualche cosa di *sentito*, e la reminiscenza è il resultato dell' attenzione che è stata data a una impressione. Per noi la reminiscenza è bene altra cosa. Oltre l' elemento passivo riconosciuto da Condillac, noi vi facciamo entrare un elemento attivo. Condillac per la reminiscenza, come per la coscienza e l' attenzione, ha dunque intieramente eliminato l' attività dell' *io*. Noi vediamo adunque in definitivo, che il nostro autore ha fatto discomparire l' elemento attivo in tutte le operazioni della riflessione, e in quelle che sono immediatamente occasionate dalla sensazione. Ei le definisce tutte per la condizione obiettiva esterna, e per veruna ei non rimonta alla condizione subiettiva interna.

(*a*) Sez. 1 cap. 1 § 5.

Da quanto abbiamo detto, non risulta egli a evidenza, aver Condillac disprezzato i veri elementi dell' intelletto umano nel suo *saggio sull' origine delle nostre conoscenze*, e l' intelletto umano, essere come ei lo suppone, composto di un elemento puramente passivo, colpito di morte e impotente a farci acquistare delle conoscenze?

Ma se aggiungiamo, che supponendo ancora questo intelletto suscettivo di conoscenze, bisognerebbe puranco rigettare la teoria del nostro celebre autore, come incapace di render conto di tutte le idee che troviamo in noi, saremo completamente convinti della falsità della dottrina racchiusa nel *saggio sull' origine delle conoscenze umane.*

III. In questo *saggio* Condillac non è stato che il sagace traduttore di un sapiente filosofo, ad eccezione di alcuni passi che gli appartengono: quelli per esempio ove ei parla dell' esistenza dell' anima, dei segni, del linguaggio primitivo.

Ma Condillac è affatto originale nel suo *Trattato delle Sensazioni.* Quivi l'imitatore di Locke condotto per un grande amore della semplicità, produsse un sistema che può considerarsi come l' ideale della scuola del sensismo.

Dai primordj del suo *saggio sull' origine delle conoscenze umane*, noi abbiamo veduto Condillac cadere in una aberrazione di metodo, e smarrirsi nella via dell' ipotesi; questo difetto diviene ancor più evidente nel suo *trattato delle sensazioni*, nel quale egli rinunzia totalmente all' esperienza. Ei suppone una statua di marmo, coperta, della quale pone in azione successivamente i diversi sensi per riconoscere ciò che nel pensiero appartiene a ciascuno di essi. Ei non tolse la natura umana a obietto dei suoi studj, ma una finzione d' onde egli deduce i principj e le conseguenze.

Condillac nel suo primo capitolo esamina le cognizioni di un uomo ristretto al senso dell' odorato; « se noi pre-

sentiamo, egli dice, una rosa alla statua, essa sarà, per rapporto a noi, una statua che sente una rosa; ma per rapporto a lei, essa non sarà che l' odore stesso di questo fiore. » Noi siamo pienamente di quest' avviso; questo paragrafo fa molto onore alla sagacità del nostro filosofo.

Ma proseguiamo. — « Al primo odore (continua Condillac nel 2 capitolo) la capacità di sentire della nostra statua è tutta intiera all' impressione che si fa sopra il suo organo. Noi lo confessiam senza pena. « Ecco, dice Candillac, ciò che io chiamo attenzione. » Qui stà l' errore; esso in fatti apparisce evidente malgrado l' arte con la quale l' autore l' ha costrutto in tre frasi, di cui l' ultima è condotta e giustificata, come sembra, per le due altre.

Ma psicologicamente parlando — la capacità di sentire mediante l' impressione fatta sull' organo — è essa ben l' *attenzione*? Vediamo se è così.

Per la sua etimologia l' attenzione designa una tendenza, uno sforzo. Di chi? della volontà. Senza volontà non havvi attenzione. Come producesi la volontà? Per uno sforzo. Il fondo, la sostanza dello sforzo, è la volontà.

La questione dunque è di sapere, se nella coscienza di uno sforzo non trovasi un fatto assolutamente opposto a quello che Condillac ha descritto.

A risolverla, fa d' uopo osservare sè stesso. Al momento che noi facciamo uno sforzo, noi abbiamo coscienza della nostra volontà come ben distinta dalla sensibilità. Allorquando per esempio noi facciamo uno sforzo per distender le braccia, noi proviamo una sensazione penosa ed abbiamo a un tempo la coscienza e dello sforzo e della sensazione che esso fa nascere. Queste sono due cose che noi distinguiamo perfettamente. Questa doppia coscienza pone in tutta sua luce la distinzione invincibile tra una sensazione o affezione della sensibilità, e quella potenza volontaria interna della quale noi abbiamo coscienza, come della

sensazione. Infatti se noi facciamo volontariamente un atto corporale noi abbiamo coscienza dello sforzo; il contrario accade se distendiamo il nostro braccio, se crediamo all'azione di una forza esteriore. Avere o no la coscienza dello sforzo sono dunque due cose affatto opposte. Qui tutto dipende dalla presenza o dall'assenza della volontà; ella si produce per uno sforzo nato esso pure da una sensazione passiva.

Così non può identificarsi la sensazione e lo sforzo; e l'attenzione consistendo in uno sforzo non potrebbe confondersi con la sensazione. Non è dunque vero dire con Condillac, che l'attenzione non sia che una capacità di sentire, in virtù della impressione fatta sull'organo.

Distrutta l'attenzione non resta più che la *sensazione;* bisogna bene che Condillac vi si restringa. Ora giammai la sensazione sola non si convertirà nè in sofferenza nè in godimento, poichè a confessione stessa dell'autore ciò non può farsi senza la cooperazione dell'attenzione. Dunque la sofferenza e il godimento sono distrutti alla loro radice, poichè Condillac assegna loro una falsa origine, e ciò che egli appella attenzione, non è l'attenzione.

Le facoltà che egli ne fa derivare non hanno maggiore esistenza reale, perocchè il principio che le produce è immaginario. In ultimo, i giudizj e i raziocinj che deduce da queste facoltà sono intieramente falsi, perchè nel sistema di Condillac le facoltà non sono produttive.

Per tal modo adunque tutto il sistema di Condillac crolla, privo di base. Può dirsi a lui: voi deducete tutto da un fatto che voi denominate attenzione o capacità di sentire dietro l'impressione fatta sull'organo. Tutte le vostre conseguenze son false, perchè esse non rapportansi a un principio reale, perchè l'attenzione è sterile nella vostra dottrina, e voi la confondete con la capacità di sentire, con la sensibilità, con la sensazione.

Singolar cosa è, che Condillac scrivendo un libro sopra l'uomo, abbia parlato di tutto, eccetto di ciò che è l'uomo, di ciò che lo costituisce; che egli l'abbia ridotto alle sensazioni alle quali egli rapporta tutte le facoltà e le operazioni dell'anima, come se nel teatro della coscienza non vi fosser che sensazioni. Quasi che non vi avesse in opposizione alle impressioni passive dei sensi, una *forza personale* che se ne separa e proclama la sua indipendenza! Come se la *volontà* fosse figlia della sensazione, essa che ne è la rivale e che sa che è in diritto d'essere la padrona. Come se infine, la *ragione* stessa non fosse indipendente dalla sensazione, essa che la giudica e la domina. Sì, ogni qualvolta pretendesi come lo dice Condillac che noi siamo un istrumento che toccasi e si fa vibrare; se noi non siamo che una vera macchina la cui azione dipende da circostanze accidentali; allora è forza riconoscere non esservi più in noi *spontaneità, sociabilità, libertà morale, responsabilità*; neppure virtù; e allora invece di chiamare *delitto* il delitto, diamo ad esso il nome di *errore*; in luogo di aver *rimorsi* abbiamo dei *dispiaceri*; allora non vi ha più altro diritto naturale, che quello della *forza*, altra morale che quella del *piacere*, altra politica che quella del *successo;* non havvi più altra scienza che quella di *Bareme*, *d'Apicio*, di *Macchiavelli.*

È omai tempo di ritornare su tutte le ruine che questa dottrina delle sensazioni ha fatte, e di disotterrare i materiali che potrebbero servire a novelle costruzioni; è tempo di stabilire i confini ove deve arrestarsi la scienza della sensazione; di tracciare intorno all'anima una linea di circonvallazione che assicuri la sua indipendenza, di rendere all'uomo quel fuoco sacro che Prometeo tolse al dominatore del cielo; è tempo di riconoscere questa verità: — il *pensiero è l'uomo*; che i sensi non sono che gli strumenti proprj a porne in relazione col mondo materiale; è tempo finalmente di proclamare, che: *l'uomo rinasce di*

nuovo rendendo allo spirito l'impero che egli deve avere sopra i sensi (a).

(a) Un sistema, dice Pestalozza, che aveva un'apparente facilità e che pretendeva spiegar tutto con un principio unico, la facoltà del sentire, doveva incontrare il genio dei tempi, e fu accolto di fatti per tutta la Francia, ed esposto in un modo semplice da *Destutt-Tracy* (1800) fu adottato pel pubblico insegnamento. Locke era già stato introdotto da *Genovesi* in Napoli, e Condillac lo fu da *Cristiani* in Brescia; da *Delaire* in Parma; da *Falette-Barrol* in Torino; dal padre *Soave* in Lombardia. Il *Vico* che aveva rifiutato il metodo Cartesiano (1730) e che a quando a quando mette fuori principj che valgono un'ampia confutazione del sensismo, fu per molto tempo negletto e poco inteso; lo *Stellini* (1750) che si propose il Vico come maestro, non poteva sentire il bisogno di dottrine più razionali, non essendo ancora comparso il sensismo; le voci di *Miceli* e di *Falletti* (1770) contro il sensismo non furono attese; e gli stessi sforzi dei due illustri barnabiti *Sigismondo Gerdil* (1790) ed *Ermenegildo Pini* (1800) non valsero ad arrestare la smania per la *facile* filosofia.

Locke e Condillac, i padri del moderno sensismo, ammettevano la spiritualità e l'immortalità dell'anima e tutte quelle verità che conducono alla religione, sebbene non potessero derivarle dai principj della loro dottrina sull'origine delle idee. Ma posto una volta un falso principio, come si può impedire che altri con rigore di logica non vada diritto fino alle ultime conseguenze? Dal sensismo al materialismo e all'ateismo il passo è brevissimo; ridotte le idee alle sensazioni o da queste derivate, brevemente si confuse la sensazione coll'impressione esterna, e identificato il pensare col sentire, si ebbe questo per una proprietà dell'organismo corporeo; conseguentemente la morale fu riposta nell'utile e nel piacere. *Elvezio*, *Condorcet*, *Volney*, *Holbach*, *Cabanis* ed altri, non si tennero dal venire a questi estremi. (Vedi il *Pestalozza* nella sua cit. opera).

(Il Trad.)

ELVEZIO.

Sue dottrine contenute nel libro Dello spirito. — *Analisi e confutazione di quest' opera.*

I. Claudio Adriano Elvezio nacque in Parigi l'anno 1715 d'una famiglia originaria del Palatinato, che l'intolleranza religiosa aveva astretto a rifiugiarsi in Olanda. Per spiegar la natura dell'uomo Elvezio seguì la medesima via di Condillac. Le dottrine filosofiche d'Elvezio, che sono una conseguenza diretta del sistema di Condillac si trovano tutte intiere nel libro dello *Spirito.* Sforziamoci pertanto di confutare quest'opera.

Il libro dello *spirito* si compone di quattro parti o di quattro discorsi dei quali noi imprendiamo a dare un'idea generale prima di emettere le nostre osservazioni su i principj che esso contiene.

Il I° discorso tratta dello Spirito considerato in sè stesso. Elvezio ne dà due definizioni. « Per spirito, ei dice, si intende l'aggregato *delle idee* o l'insieme delle *facoltà* che servono ad acquistarle. » Ei adotta questa ultima definizione in questo primo discorso, che è unicamente consacrato a provare, che lo spirito considerato sotto quest'ultimo punto di vista è tutto intiero racchiuso nella sensibilità e nella memoria; e come, secondo l'autore, la memoria si risolve nella sensibilità, lo spirito non è nel suo sistema che la sensibilità: tale è la teoria metafisica dell'opera *dello spirito.*

Nel II° discorso Elvezio considera lo spirito sotto il 1° dei due rapporti che noi abbiamo indicati. Ei lo definisce; — un composto più o meno numeroso non solamente di

idee nuove, ma ancora di idee interessanti per il pubblico. — Stabilita questa definizione egli cerca la qualificazione dello spirito; pretende trovarla nel mobile dell'interesse e si ingegna a dimostrare che tanto in materia di morale che in materia di spirito l'interesse *personale* detta il giudizio dei particolari e l'interesse *generale* quello delle nazioni. L'autore traccia il piano di questa seconda parte nel modo seguente. E' si propone dimostrare la verità della sua opinione sul principio della qualificazion degli spiriti; e dice: — a provare la verità di ciò che assevero io considererò la probità e lo spirito a differenti riguardi, e relativamente

1. a un particolare;
2. a una società;
3. a una nazione;
4. a differenti secoli o differenti paesi;
5. all'universo intiero;

e prendendo sempre l'esperienza per guida mostrerò, che sotto ciascuno di questi punti di vista, l'interesse è il mobile della probità e dello spirito.

Conoscendo ora il concetto di questo discorso, diciamo una parola d'alcune questioni importanti dall'autore collegate al subietto principale. — Al principio del capitolo VI ei tratta dei mezzi a conoscere se le nostre azioni sono virtuose; resulta da questo capitolo che noi saremo sempre virtuosi sintanto che non agiremo contro l'interesse generale. Nel cap. XIX parla delle virtù del pregiudizio e delle virtù vere. Paragona la corruzione religiosa o la dissoluzione dei costumi con la corruzione politica e l'egoismo dei cittadini. Conclude che quest'ultima corruzione è ben più nocevole allo stato e per conseguenza ben più rea che la prima. Nel cap. XXIV si occupa dei mezzi di perfezionare la morale. A sua opinione questi mezzi consistono in conciliar l'interesse generale e l'interesse particolare; a eccitare i cittadini alla virtù per le attrattive del piacere fisico e per la tema del dolore.

Le qualità dello spirito considerato come l'insieme delle *idee*, dipendono necessariamente dalle qualità dello spirito considerato come l'insieme delle *facoltà*.

Ora nel sistema di Elvezio lo spirito sotto quest'ultimo punto di vista è contenuto tutto intiero nella sensibilità fisica; e come egli è presso a poco evidente che la sensibilità differisce poco nei differenti individui, una conseguenza del sistema che abbiamo esposto è che tutti gli spiriti sono eguali.

Questa conclusione è in contradizione manifesta coi fatti; è stato adunque necessità spiegarli e mostrare che la differenza degli spiriti non deriva dalla natura, ma sibbene da differenze accidentali: questo è il subietto del III discorso. L'autore comincia a dimostrare che la natura, ha donato a tutti una sensibilità assai perfetta, una memoria assai estesa, una continuità d'attenzione assai grande, perchè noi potessimo inalzarci al grado degli spiriti più distinti.

Qui presentasi una obiezione; potrebbesi dire che l'attenzione ha bisogno d'essere sostenuta dall'amor della gloria; che l'amor della gloria è una passione; in modo che se la natura non ha posto in tutti i cuori passioni egualmente vive, ne conseguita, che essa non ha dato a tutti, disposizioni egualmente felici allo spirito.

Per rispondere a questa obiezione, l'autore s'impegna a dimostrare, che la natura dà a tutti una vivacità di passioni assai grande, per dare alla nostra attenzione la continuità necessaria per l'acquisto delle conoscenze le più sublimi. Spinto da questa obiezione l'autore intraprende a dare una teoria delle passioni nell'ordine morale e nell'ordine intellettuale; dimostra per esempj e per ragionamenti la superiorità delle persone passionate sopra le persone sensate, e s'impegna a dimostrare che diveniamo stupidi, tosto che cessiamo d'essere passionati.

Viene in seguito una dissertazione sull'origine delle

passioni. L'autore ne analizza nn certo numero; studia successivamente le passioni primitive e le passioni fittizie, come l'ambizione, l'avarizia, l'orgoglio, l'amicizia, le fa riposar tutte sulla medesima base; l'amor del piacer fisico e il timor del dolore, e termina collo stabilire, non esservi uomo che non possa rendersi passionato in modo a esser capace dei più sublimi sforzi, per l'opera di questi medesimi piaceri e di queste medesime pene. Da ciò resulta evidentemente, che la natura ha posto in tutti gli uomini eguali disposizioni allo spirito.

A stabilire questa proporzione in modo più certo, l'autore risponde a una obiezione tratta dalla insensibilità di alcuni popoli per la virtù. Ei studia a provare che questa insensibilità non è un effetto della natura ma della educazione, e perviene a questa conclusione che puranco è quella di tutto il discorso. « — L'ineguaglianza dello spirito che ravvisiamo tra gli uomini dipende dunque dal governo, dal secolo, dalla educazione, dal desiderio più o meno vivo a distinguersi, e dalle idee più o meno grandi e feconde che sono l'obietto delle loro meditazioni. Così tutta l'arte dell'educazione consiste a porre i giovani in un concorso di circostanze proprie a sviluppare in essi il germe dello spirito e della virtù. »

Il IV discorso è poco importante. È piuttosto un discorso letterario che filosofico sopra i differenti nomi dati allo spirito, seguito da alcune osservazioni sulle qualità dello spirito e del cuore, che si escludono scambievolmente, sul metodo da seguire a scuoprire il genere di studio al quale siamo più atti, e finalmente sull'educazione.

II. Ora che noi conosciamo l'opera dello *spirito* occupiamoci della confutazione delle principali dottrine che racchiude.

Cominciamo dal I discorso. — È egli vero dir con Elvezio che tutto lo spirito sia contenuto nella *sensibilità fisica* o

nella capacità di ricevere le differenti impressioni che gli oggetti esteriori fanno sopra di noi?

A risolvere questa questione, consultiamo l'osservazione. Ora, se noi la consultiamo essa ci risponderà, come l'abbiamo veduta fare, parlando della coscienza, che non solamente sono in noi fenomeni segnati del carattere della *sensibilità*, ma ancora fenomeni portanti il carattere della *ragione* e della *libertà*; che i fenomeni razionali e liberi si distinguono rigorosamente da tutti i fenomeni sensibili che accadono nell'anima nostra; che per tal modo lo *spirito* tutto intiero non potrebbe esser racchiuso nella sensibilità fisica.

Cosa sorprendente! Elvezio ha fatto del suo sistema *metafisico* una specie di dommatismo, nel quale sembra essersi stabilito con la miglior fede del mondo, e con una confidenza ammirabile, senza mostrar di dubitare che egli non abitava che delle ruine le quali dovevano crollare al primo sguardo d'una osservazione severa.

III. Dopo aver mostrato quanto è falso il sistema metafisico d'Elvezio che riduce tutto lo spirito umano alla sensibilità, passiamo al secondo discorso nel quale stabilisce che l'interesse è il solo mobile di tutte le nostre azioni.

Cominciamo da alcune divisioni importanti quasi sempre trascurate da quelli che intrapresero a confutare il principio *morale* di Elvezio. Se ci limitiamo a dire, che l'interesse è il solo mobile delle azioni umane, benchè lontani dal pensarlo, saremo obbligati a convenire che esso ne governa un grandissimo numero, e col mezzo di alcune interpretazioni arbitrarie e sottili, i parteggiatori di Elvezio ci sosterranno che le governa tutte.

Ma questa non è la sola questione che dobbiamo proporci; non bisogna solamente dimandarsi qual motivo determina le nostre azioni, ma qual giudizio noi portiamo sopra esse, e di qual carattere noi le distinguiamo nel nostro spirito: *i giudizi e gli atti*; ecco due questioni ben distinte.

La prima può ancora dividersi; per osservare a sangue freddo, con imparzialità, è necessario considerarsi non come attore, ma come spettatore, ritirarsi in qualche modo dalla scena del mondo e portar sentenza sui giudizj dei particolari, delle famiglie, delle nazioni, di tutto l'universo; *giudizio* sopra i giudizj altrui, prima questione parziale. Lo spettatore non può giudicare i giudizj ma gli *atti* altrui; seconda questione parziale.

Ma quindi lo spettatore può osservare sè stesso: terza questione parziale; *giudizio* su ciò che è debito fare. Finalmente bisogna considerarlo come attore, avendo coscienza del motivo per il quale egli opera; quarta questione parziale; *coscienza* del motivo determinante le nostre azioni. — Noi ci occupammo della soluzione di queste quattro questioni nella confutazione per noi presentata del sistema dell'interesse: (pag. 19.)

IV. Il terzo dicorso il quale suppone che le passioni sono riducibili all'interesse, all'egoismo, racchiude grandi verità. L'orgoglio, per esempio, non è che una vanità di un certo genere emanante da alcuni vantaggi; ora la vanità tiene evidentemente all'egoismo. L'ambizione non è che il desiderio di godere una data cosa; ma è sempre una vaghezza di godimento. L'amore si rapporta in gran parte all'interesse perchè nella persona amata cerchiamo o il piacere dei sensi o il piacere morale. Ma è sempre il piacere; che importa di quale specie?

Elvezio entra nell'analisi di molte altre passioni sulle quali ei si arresta meno lungamente. È vero tutto quanto ei ne ha detto. Ma havvi in esse solamente ciò che ne ha detto? non v'hanno altre passioni che ei passa sotto silenzio? Ritornando sopra me, io vedo che nelle passioni analizzate da Elvezio vi hanno passioni delle quali ei non ha parlato. Io trovo egualmente delle passioni che egli ha trascurate di cui era difficile l'analisi, e l'e-

same delle quali avrebbe manifestato altri caratteri che l'interesse personale. Per tal modo la sua analisi è incompleta sotto due rapporti.

Per provare a un tempo questi due vizj, prendiamo una passione che Elvezio abbia omessa e che racchiude due parti; scegliamo l'*amore* a esempio.

L'amore sembra da prima non essere che una passione sensibile; è vero che il sentimento ne è il carattere eminente. Ogni sentimento essendo aggradevole o disgradevole, si riconduce alla legge del piacere o del dispiacere, al desiderio della felicità. Ma non havvi altra cosa nell'anima? Si ama, e perchè? Amare è una parte di un fatto, ma non havvene un altro, cioè la stima o l'ammirazione? L'amore ha sempre un fondamento: vedendo un oggetto d'arte noi lo giudichiamo bello; per questo lo amiamo; è legge della nostra natura amar ciò che è bello; ecco il principio dell'amore riguardo alle arti. Se noi ora amiamo l'oggetto dell'arte, se noi ne facciamo una bella donna, i fenomeni sono l'istessi; solamente la parte fisica sarà più sviluppata; ma ciò avverrà sempre perchè noi l'avremo giudicata bella, perchè noi l'amiamo. Questo amore stesso è un fenomeno complesso che racchiude un giudizio e un sentimento.

Non prendiamo più nè un oggetto d'arte, nè una donna, ma un amico: noi giudicheremo le qualità di quest'amico; la bellezza fisica non determinerà il nostro amore; ma sì le qualità dell'anima e dello spirito che noi giudicheremo buone o belle, svilupperanno in noi il sentimento dell'amicizia. L'interesse non viene se non quando il sentimento unito al giudizio è dolce e piacevole; allora amiamo il nostro amore stesso; questo è l'interesse più squisito; ei non esiste realmente che per il piacere prodotto dall'oggetto amato; il sentimento diviene più rozzo e l'interesse rappresenta una più gran parte. Ma, prima di quest'affezione ne troviamo sempre il fondamento, il giudizio; giudizio oscuro e di-

sinteressato: noi giudichiamo debito esser fedele agli amici, senza risguardare a noi stessi e d'una maniera così certa come due e due fan quattro. Per tal modo abbiamo in noi dei principj che noi non possiamo distruggere. Quando noi troviamo qualcuno il quale ha seguito queste verità, ci sembra degno di amore. Al giudizio delle sue qualità e delle sue azioni, della bontà della sua anima, aggiunge un sentimento d'amore, come il sentimento della laidezza fisica o morale produce l'avversione.

Per questa analisi esatta è manifesto, non rendersi conto dell'amore e dell'amicizia, ma mostrarne solamente la parte esteriore. Il sentimento è la forma di questi fenomeni; il giudizio ne è il fondo.

L'esistenza di questa parte interna, di questo giudizio fondamentale dimostrasi ancora più chiaramente nell'*ammirazione*. In questo fatto il sentimento essendo meno vivo che nell'amore, non vizia il giudizio; nè il giudizio il sentimento, in modo che la complessità si vede più facilmente. Quando ammiriamo un uomo non lo ammiriamo come uomo, ma come agente, e nel suo rapporto coll'atto. L'ammirazione per la sua persona non è che il riflesso dell'ammirazione per l'idea del bene e del bello che egli ha realizzato; noi lo ammiriamo ancora quando il bene che ei fa ci sia affatto straniero. Così la più leggera osservazione dimostra, che l'ammirazione è sempre disinteressata. Essa non esiste che a condizione d'obliare sè stessa; bisogna, secondo l'espressione usitata, che l'ammirazione ci rapisca e ci tolga. La parola rapimento non significa altro, se non che l'ammirazione separa le due nature che sono in noi, annienta per un istante la sensibilità per lasciare agir sola la ragione. La ragione applicandosi al suo obietto giudica del bene e del bello che racchiude; riconosce l'affinità del bello con essa. Questo fatto marca l'ammirazione del carattere di non-sensibilità, di disinteresse, di purezza. Ma la legge della ragione

è di rifletter sè stessa nella sensibilità morale: questo forse è il nome poco convenevole alla sensibilità quando essa è in rapporto con la ragione. Quando la ragione si è così riflettuta, quando havvi accordo dei due elementi, proviamo il piacere, amiamo questo piacere, e qui interviene l'interesse personale; ma non sono da ricercare occasioni d'ammirazione per il solo piacere che essa procura; è un guastarla; e giammai l'ammirazione non è più grande che quando è impreveduta.

Se noi sottomettiamo *l'indignazione* alla medesima analisi, troveremo ancora che noi ci sdegniamo senza riguardo a noi stessi. Al modo stesso che ammiriamo ciò che ne sembra bello o buono, noi ci sdegniamo di ciò che ci apparisce osceno o malvagio; ciò distingue l'indignazione dalla collera; ma l'indignazione indica un giudizio di malvagità nella persona o negli atti che ne fanno indignati. Un omicida condannato a morte può infuriarsi contro i suoi giudici; nella sua collera ei si contaminerebbe di nuovo delitto per sottrarsi ai resultati del primo; ma non gli verrebbe giammai il pensiero di sdegnarsi, mentre che un uomo il quale si crede innocente indipendentemente dalla collera prova un dolor vivo cagionato dal giudizio della sua innocenza; non solamente ei vorrebbe trarsi dalle mani dei suoi carnefici, ma sente che ne ha il diritto. Così l'indignazione implica l'idea dell'innocenza del subietto, e dell'ingiustizia dell'obietto. La stessa cosa avviene nello spettatore di una esecuzione; ei non può vedere senza pietà scorrere il sangue umano; frattanto impone silenzio alla sua compassione se crede giusta la condanna; ma se egli reputa innocente il condannato non si resterà più immobile, si sforzerà di sospendere l'esecuzione e di fare render giustizia. L'indignazione dunque è un sentimento; ma un sentimento che implica un giudizio; questo è ciò che non ha veduto, o non ha voluto vedere Elvezio.

È pur anco manifesto evidentemente che il giudizio è racchiuso nel *rimorso*. Il rimorso è un sentimento spaventoso; ci nuoce, ci tormenta, ci affatichiamo a liberarcene perchè è malefico. Per questa cagione egli è soggetto alla legge dell'interesse personale; ma esso è puranco sotto la legge della ragione perchè suppone un'azione rea, ha la sua sorgente nel pentimento, in quel giudizio, che non avrebbe dovuto faro ciò che egli ha fatto. Dispiacere e pentimento, ecco i due elementi del rimorso; e'sono sì distinti e sì differenti che più l'uno è vivo, meno l'altro si fa sentire; il dispiacere differisce dal sentimento quanto la collera dall'indignazione, quanto ancora il gusto dall'amore.

Elvezio ha trascurato ancora il *coraggio*. « Ogni essere sensibile, dice egli, è essenzialmente coraggioso; » Singolare paradosso che è un errore o una meschinità. Se ha voluto dire che ogni essere sensibile affronta il pericolo, è smentito a ciascun passo nella istoria, ogni momento dalla più leggiera osservazione. Se ha voluto dire, come è più probabile, che basta essere sensibile per sentirlo, e studiarsi d'allontanarlo, quando un uomo debole e percosso si rivolta quasi involontariamente e si vendica sull'aggressore senza considerare se è più forte, egli non fa che consacrare il fatto della collera la quale non vuolsi confondere col coraggio che hanno gli animali i più deboli, coraggio il più volgare; questo è il coraggio dell'ignoranza; una pura reazione organica che si fa necessariamente e quasi involontariamente. Se Elvezio ha voluto dir questo, il coraggio trovasi in tutti gli esseri sensibili. Ma, qual nome darà egli al coraggio di colui il quale sente che ha tutto a perdere, e nondimeno disprezza il pericolo? Ciò non è solamente un istinto, è il frutto di un giudizio interiore? Come denomineremo noi quegli uomini che vanno alle Termopili con la certezza di perire? Non è questo il vero coraggio? Il coraggio è la disposizione volontaria a compire ciò che impone

il dovere, anco a discapito. Un ufficiale il quale sa che il suo dovere è di custodire un posto anco sotto il cannone nemico, e che vi resta, è coraggioso. Forse nel fuoco d'un confuso combattimento il coraggio è infiammato dall'esempio, dal trambusto, dal fumo; ma sotto questo coraggio sensibile, è un coraggio freddo, il frutto d'una risoluzione e che costituisce il fondo di questa virtù.

Vi sono ancora molte altre passioni non analizzate completamente da Elvezio o delle quali egli affatto si tace, e in quest'ultima classe è *l'amor della gloria*. Questa passione racchiude due elementi: uno è il sentimento del piacere morale derivante in noi dalla stima; l'altro è il giudizio che dà origine a questo piacere. Noi giudichiamo che l'intelligenza e la ragione dispensano la gloria. L'amore della gloria che fa cercare la riputazione anco in un'azione cattiva, non è che vanità. L'amore vero della gloria và sempre coll'amore della stima; ora il desiderio della stima implica quest'idea. « Bisogna esser degno della stima: gli uomini giudican bene di ciò che è stimabile. — » Nella guisa che a fare un'azione noi vogliamo avere l'assenso della nostra ragione, così noi cerchiamo l'approvazione della ragione degli altri uomini giudicandola eguale e somigliante alla nostra. Noi la desideriamo anche allorquando non sarebbe del nostro interesse. O vogliasi attrarre gli altri alle sue opinioni o vogliasi far parlare di sè, siamo sempre mossi per l'idea che gli uomini sono ragionevoli e onesti.

Questo giudizio dirige la condotta dell'uomo più basso come del più grande; e se la passione della gloria trascinò Alessandro nell'Indie, essa pure, ed il timore di passar per inabile nel suo stato, condusse Vatel ad una morte volontaria.

Dunque le passioni degli uomini non sono riducibili all'interesse o all'egoismo soltanto; bisogna riconoscervi un altro elemento.

Il *sentimento* dell'amore di sè, come pretende Elvezio, non può esser la base sulla quale è da porre i fondamenti della morale; ma sibbene la *ragione* cui vuolsi riconoscere e proclamare come la legge suprema del dovere. Cosa è una legge? La legge che obbliga un uomo non è l'opera sua, o è un giuoco con che ci si diverte e che infrange a capriccio. La legge che obbliga gli uomini non è l'opera d'un uomo, perchè essa non potrebbe obbligarli. Io sono io, e come tale posso far ciò che voglio, ciò che ho risoluto; io sono io, e come tale niun altro ha diritto sulla mia personalità. Qual'è dunque la legge veramente legge che io riconosca, e che mi obblighi di fatto e di diritto? Quella che io non ho fatto, e che niun'altro, simile a me, ha fatto; quella che non soffre eccezione nè per gli individui nè per le circostanze; perchè chi mi impedirebbe di porre me stesso e ad ogni istante della mia vita, nella classe delle eccezioni? Quella che mi sembrava obbligatoria, perchè sembravami necessaria, perchè la sua esistenza non parevami assurda, e che essendo necessaria è indipendente da me e da voi che non facciamo che riconoscerla, indipendente e dal tempo che trascorre e dal tempo che si volse e dal tempo che è per conseguitare; quella in una parola che per me, per tutti gli altri, oggi, e in tutti i tempi si manifesta universale, eterna, immutabile. Universalità, eternità, immutabilità, sono i suoi caratteri, o piuttosto tale è il carattere assoluto che deve avere ogni legge la quale vuole esser legge. Or tal carattere ritrovasi nella sola ragione. Ad essa pertanto ci fà necessità ricorrere, per trovare nn principio fisso sul quale adagiar la morale e non sulla sensibilità che è un barcollamento perpetuo, un movimento vago di flusso e riflusso che portandoci incessante d'un oggetto all'altro, conduce a diletto il nostro spirito nella incertezza, e di costante non ha che l'eterna sua incostanza.

FILOSOFIA MORALE DI VOLNEY.

Catechismo del cittadino. — *Analisi e critica di questo scritto.*

I. Una considerazione suprema ci determina a fare la critica della morale professata da Volney (*a*) nel suo *Catechismo del cittadino*. Il suo Catechismo è in vigore in tutti quei luoghi nei quali non fa più legge il Catechismo della chiesa (*b*). Questo è il catechismo della maggior parte degli indifferenti in fatto di religione; per questa ragione sarebbe già il catechismo del maggior numero. Ma havvi ancora un'altra ragione; e questa, è il suo merito come libro. Semplice, chiaro, conseguente, dimostrativo tutto per principio, una volta ammesso questo principio, presenta nel più alto grado il carattere filosofico. A giudizio nostro, la scienza vi è falsa, ma precisa, ordinata, facile a comprendere; direbbesi, il ragionamento mattematico trasportato nella morale; e quasi un'applicazione dell'algebra a questo ramo della filosofia. Veruna cosa poteva meglio convenire a molti spiriti del tempo, i quali per l'effetto dei loro studj non hanno gusto e stima che per le scienze esatte. Così una classe numerosa di lettori, quella che specialmente si occupa delle teorie mattematiche e fisiche, è disposta a fare quasi esclusivamente il suo codice morale e il suo vangelo, del catechismo di Volney. Essa vi crede come a un trattato di meccanica o di chimica; essa ne giudica per rassomi-

(*a*) Nato nel 1757.

(*b*) *Damiron.* — Ess. sur l'Hist. de la phil. en France au XIX siècle. p. 49.

glianza. Non ne conosce il fondo, ma è sedotta dalla forma; di maniera che molti lettori i quali non hanno la potenza o il gusto di crearsi una filosofia, la prendono naturalmente tutta fatta ove ella s'appresenta loro col frontespizio dei libri, che hanno la loro confidenza e la loro famigliarità. Da questo, tanti buoni spiriti i quali parteggiano per un sistema che non hanno giudicato; di quì, tanti partigiani di Volney, i quali, illuminati com e'sono in altre materie, adottano la sua morale senza rendersi ragione severa del principio che ne è il fondo.

II. La morale di Volney ha poca originalità (*a*). Essa è quella comune a tutti i partigiani del sistema sensualista; essa è in particolare quella d'Elvezio, d'Holbach (Mirabeau) e di Saint-Lambert. Elvezio non ha fatto che ridurla alla sua più semplice espressione.

Il suo principio è ben chiaro: ei pensa che l'uomo non deve agire che nella veduta di *conservarsi; conservarsi*, e a questo scopo tentare e far tutto, tale è secondo esso la grande legge della natura umana. Nè è da credere che egli attacchi a questo termine un senso straordinario e profondo; ei l'intende al modo del volgo; vuol dire semplicemente che il dovere è di vivere, di custodire la vita, di assicurarne con diligenza il corso e il bene essere. Su questo punto non havvi alcun dubbio.

Partigiano dell'ipotesi fisiologica, Elvezio debbe considerare l'uomo tutto intiero negli organi e per conseguente, riguardare il buono stato degli organi, la loro integrità, il loro esercizio come l'unico fine delle azioni che la volontà deve proporsi. Negando l'anima, o che è la medesima cosa, ammettendola come resultamento della materia organizzata, s'impegna a non farne conto nei suoi precetti, o a non parlarne se

(*a*) *Damiron*. Ess. sur l'Hist. de la phil. en France au XIX siècle p. 32.

non che per noverarla fra le funzioni della vita, e a questo titolo porta sotto la salvaguardia della legge che comanda di conservarsi. Ora, non havvi uomo che non segua la sua opinione sino allo scopo ultimo, e che ristiasi in faccia alle conseguenze che ella trascina dietro sè; ei vi si getta senza piegar costa, e forte del ragionamento adotta il principio della conservazione.

III. Le applicazioni vanno di per sè stesse (*a*); elleno sono tutte in armonia con l'idea generale onde si dirigono. Infatti, si tratta egli di sapere che cosa è il bene e il male? La risposta è facile. *Il bene* è tutto ciò che tende a conservare e perfezionar l'uomo, cioè l'organismo. *Il male* tutto ciò che tende a distruggerlo e a deteriorarlo. Il più gran *bene* è la *vita*; il più gran male, la *morte*. Niente sovrasta alla felicità fisica; nulla di peggiore che i dolori del corpo, il bene supremo è la sanità. Per questo principio il vizio e la virtù non sono nè possono essere che l'abitudine volontaria degli atti contrarj o conformi alla legge della conservazione; e rispetto ai vizj e alle virtù in particolare, le une sono tutte le pratiche conservatrici, gli altri tutte le pratiche funeste, che l'uomo può usare come individuo, come membro di famiglia o della società. La scienza, la temperanza, il coraggio, l'attività, la nettezza, sono virtù individuali, perchè sono tutte per l'individuo eccellenti maniere di vegliare alla sua conservazione. Le virtù domestiche hanno il medesimo fondamento, perchè hanno la stessa utilità. L'economia è a un tempo sorgente e garanzia di godimento. Il compimento dei doveri di mariti, di parenti, di figlj, di fratelli, di padroni, di servi, spande e mantiene la pace nella famiglia, e procura a quelli che la compongono quella sicurezza, quell'assiduità di soccorso, quella benevoglienza officiosa, le quali

(*a*) *Damiron*. Ess. sur l'Hist. de la phil. en France au XIX siècle p. 23 — 34.

contribuiscono sì potentemente al ben essere della vita. Lo stesso è delle virtù sociali: la giustizia, la probità, l'umanità, la modestia e semplicità dei costumi, portano il loro frutto e risparmiano turbamenti e dolori. Al contrario i vizj, sotto gli stessi rapporti cioè individuali, domestici o sociali, sono tutti infandi, perchè espongono l'uomo al mal' essere e ai patimenti.

Tale è la sostanza del *Catechismo* di Volney; questa è la sua teoria.

IV. Qual' è la verità di questa teoria? Per ben giudicarne cominciamo dal distinguere due cose.

Il bene, e la pratica del bene.

Lo scopo che l'uomo deve proporsi operando, e le azioni che deve fare a raggiungere questo scopo (*a*).

1. In ciò che appartiene alla pratica l'autore è poco riprensibile; tutto ciò che ei dà per virtù è virtù, ciò che qualifica vizio è vizio: non sviluppa la questione, ma ciò che egli dice è vero. La morale di Volney dunque appaga sotto questo rapporto. Ne duole solamente trovarvi due lacune assai gravi; una relativa alle arti, l'altra alla religione. Certamente ei non giudica queste due forme dell'attività umana abbastanza positivamente utili alla conservazione dell'individuo per farne pregio e raccomandarne l'uso. Questo è un torto e un errore, perchè vi ha nella cultura delle arti un'attrattiva onesta e una potenza morale, che inalzano l'anima e la fanno migliore. Quanto al sentimento religioso l'autore fa più che trascurarlo: lo respinge e proscrive. Ei non vuole nè *fede* nè *speranza*; queste a suo giudizio sono *virtù false*; la sentenza è assai dura, vediamo se ella è giusta.

Se la *speranza e la fede* non fossero che illusioni, sem-

(*a*) *Damiron*. Ess. sur l'Hist. de la phil. en France au XIX siècle p. 35 — 40.

brerebbe necessario lasciarle alle anime che per quelle sostengonsi; perchè al postutto non vi ha un gran male credere a Dio e adorarlo; ma sono elleno in vero senza realità, senza ragione? non lo pensiamo. Che non guadagna l'uomo a tenere i sentimenti religiosi, purchè sinceri! Lungi dall'essere svolto per essi da alcune delle virtù sociali, ei ne trae coraggio a praticarle tutte; e più atto al compimento di tutti i doveri e fatiche alle quali l'obbliga la sua condizione, ne sente meglio la ragione, ne concepisce meglio lo scopo e la conseguenza: questo è essenziale. Ma oltre a ciò non guadagna egli nulla a rivolgersi a Dio, a inalzarsi a lui, a vivere almeno per momenti come in sua presenza e unione? Non attinge egli in questo santo e misterioso commercio, una vita nuova, un ardor quasi divino, una grazia singolare? Dio è la forza delle forze, la forza per eccellenza, il bene senza limiti e senza difetti. Per una forza imperfetta e limitata come è l'uomo, aspirare a Dio unirsi a lui, non è fortificarsi, sublimarsi, ricrearsi e prendere la virtù alla sua sorgente? L'anima si trova ogni giorno più felice; dopo essersi per tal modo ravvicinata al suo principio ella si sente più grande, più pura. In conseguenza di questa elevazione religiosa essa prova qualche cosa di ciò che la colpisce allo spettacolo maestoso della natura; essa è più beata dell'esistenza, trovasi meglio come anima. Per tal modo, comunque vago e misterioso possa essere questo movimento che porta l'uomo verso l'autore del suo essere non è senza oggetto non è senza effetto; dunque non è da disprezzare nè da combattere.

Frattanto, il punto sul quale la teoria del Catechismo di Volney ci sembra esposto alle obiezioni della critica, è quello nel quale si espone la idea del bene o del destino umano, che è la cosa stessa. Secondo l'autore, *conservarsi* è il bene supremo. Ora se egli è vero in un senso che nulla siavi di meglio che conservarsi, questo senso tutto spiritualista, non è quello adot-

tato da Volney. Ciò che egli intende per *conservazione*, è come noi lo abbiamo dimostrato, la cura dell'esistenza materiale. Allora il suo principio non è più l'espressione di quella filosofia imparziale, che, fondata sull'esperienza e ammettendo tutti i fatti, vede nell'uomo una forza e degli organi che l'ajutano, e da questa idea deduce la legge generale della sua esistenza. Non è che l'espressione del materialismo esclusivo; esclusivo, è difettoso e falso; perchè e' fosse vero, gli sarebbe mestieri prendere tutt'altra estensione. Dacchè l'uomo è una forza, concludere che egli deve, fedele alla sua natura, restar forza, divenir forza di più in più, operare pel suo meglio allo sviluppamento più completo di quella vita intima che è il fondamento del suo essere, che ei deve vegliare al corpo come alla condizione materiale dell'esercizio delle facoltà, ma non vegliarvi poi tanto da obliare talora un più alto fine, votarsi, morire se è d'uopo, e pensare che ciò non è distruggersi e finire, ma elevarsi per uno sforzo sublime, e passar pieno di gloria e di virtù e di vera vita a dei nuovi rapporti; — ecco in qual senso più profondo potrebbe esser vero, che il *conservarsi* è il sommo bene e la legge suprema. L'altro senso è troppo stretto.

FILOSOFIA DI LAROMIGUIÈRE.

Esposizione e critica delle sue dottrine relative alle facoltà dell'intelletto, — alle facoltà della volontà, — all'origine delle idee.

Possiamo considerare le dottrine filosofiche di Laromiguière (a) rapporto alle facoltà dell'intelletto, alle facoltà della volontà, all'origine delle idee.

(a) Nacque a Levignac nel 1756 e morì nel 1837.

I. *Facoltà dell' intelletto.* Queste sono diverse, ma possono essere ridotte a tre (a).

1. L' *attenzione,* facoltà fondamentale.
2. La *comparazione.*
3. Il *ragionamento.*

In queste tre facoltà rientrano tutte le altre facoltà intellettuali. Il Giudizio, è, o la comparazione stessa, o un prodotto della comparazione.

La *memoria* è il prodotto dell' attenzione o ciò che rimane d' una sensazione che vi ha vivamente colpiti. — La *riflessione* componendosi di raziocinj, di paragoni, e di atti di attenzione, non è una facoltà distinta da queste facoltà.

L' *immagine* non è che la riflessione quando essa combina le sue immagini. Finalmente l' *intelletto* è la riunione delle tre facoltà elementari e di altre facoltà composte che loro servono di corteggio. Ora, la riunione di molte facoltà non è una facoltà reale, ma si una facoltà nominale, un segno senza valore proprio e senza realtà; non vi ha di reale che le tre facoltà elementari.

Ma più noi vi riflettiamo, dice Cousin, meno ci è facile compendere come l' intelligenza umana si trova racchiusa tutta intiera in queste facoltà: *attenzione, comparazione, raziocinio.* Non ci sembra vero il dire, che l' intelletto non sia che una parola, un puro segno, e che la vera realtà si trova nell' attenzione, comparazione, raziocinio.

Essere *attento* è senza dubbio una condizione per comprendere; fa d' uopo *comparare per poter giudicare,* e l' operazione del *raziocinio* conduce sotto gli occhi dello spirito delle verità nascoste sotto altre verità.

Ma se il raziocinio permette allo spirito di appercepire queste verità, non le appercepisce però esso raziocinio; ragionare è una cosa, afferrare e comprendere le verità del razio-

(a) *Cousin.* Frag. phil. p. 23.

cinio è un'altra cosa. L'affermazione è irresistibile, la comprensione viva e assoluta che due idee convengono fra esse, è tutt'altra operazione che quella del ravvicinamento di queste due idee, che sovente ravvicinansi laboriosissimamente senza potere sorprenderne il rapporto. L'attenzione la più ferma, la più sostenuta, altra cosa non è che la luce, la quale ci rivela la verità alla ricerca della quale noi applichiamo la nostra attenzione; in sostanza l'attenzione non è che un atto della volontà; niuno è attento che nol voglia essere, ma non comprende chi vuol comprendere, e l'attenzione non contiene l'intelligenza più che la sensibilità stessa non contiene l'attenzione.

II. *Facoltà della volontà* secondo Laromiguière.

Il punto di dipartenza della volontà, o la sua facoltà elementare è il *desiderio*, come l'attenzione è il punto di dipartenza alla facoltà elementare dell'intelletto (*a*). Il desiderio ingenera come l'attenzione due altre facoltà, nè più nè meno, cioè la *preferenza e la libertà.* La preferenza è al desiderio, ciò che il paragone è all'attenzione; e la libertà è alla preferenza ciò che il raziocinio è alla comparazione. Come le facoltà elementari dell'intelletto elevano successivamente delle facoltà secondarie che intervengono nel loro esercizio, così le tre facoltà elementari della volontà, il *desiderio*, la *preferenza*, la *libertà*, si complicano successivamente delle diverse facoltà secondarie alle quali esse danno origine; come il pentimento e la deliberazione. Il *pentimento* nasce in conseguenza della preferenza; esso non entra nelle facoltà intellettuali di Laromiguière, sebbene sia una facoltà secondo Condillac; ma a opinione di Laromiguière il pentimento appartiene alla sensibilità. La *deliberazione* segue la preferenza e precede la libertà. Si può da prima preferire senza avere delibererato; ma se l'atto della preferenza è stato seguito

(*a*) *Cousin*, Frag. phil. p. 25-37.

dal pentimento non si preferisce più di nuovo senza deliberare: ora la preferenza dopo la deliberazione è la preferenza libera, la libertà. Desiderio, preferenza, libertà, ecco le tre facoltà reali; loro riunione è la volontà, ma come la riunione di molte facoltà non è una facoltà reale, la volontà non è una facoltà propria, ma una facoltà nominale, un segno egualmente che l'intelletto e nulla più.

Ma se l'attenzione non basta a spiegar l'intelletto, è facile mostrare in poche parole, dice Cousin, che il desiderio non basta a spiegare la volontà, e noi siamo sforzati di riconoscere nella seconda parte della *teoria* delle facoltà dell'anima, malintesi egualmente gravi che nella prima.

Le facoltà dell'intelletto, come lo concepisce e lo descrive Laromiguière, appartengono più alla volontà che all'intelletto, poichè esse riposano sull'attenzione la quale è certamente una facoltà volontaria.

Ora, cosa straordinaria, quando l'attenzione, cioè la volontà sviluppata nella comparazione e nel raziocinio, si concentra sopra un obietto corrispondente ai nostri bisogni, Laromiguière pretende che ella divenga il desiderio. Ma questa metamorfosi è impossibile; veruna trasformazione non può convertir l'attenzione in desiderio a meno che quest'attenzione non sia quella di Condillac, cioè involontaria e passiva; in questo caso la trasformazione è facile; niente più agevole che convertire il passivo in passivo.

Ma l'attenzione di Laromiguière è una facoltà che nulla ha di passivo, una forza della quale noi disponiamo a nostro talento, una potenza volontaria. Ora, come convertire una forza, una potenza, una facoltà, la volontà infine, nel desiderio, fenomeno puramente passivo? In presenza di tale o tal altro oggetto corrispondente ai nostri bisogni, si produce in me il fenomeno del desiderio; non lo produco io; ei si manifesta per movimenti sovente ancora fisici, che la sensibilità, l'organizzazione e la fatalità determinano; non

dipende da me desiderare o non desiderare ciò che mi aggrada. Posso io ben prendere tutte le precauzioni necessarie a impedire che il desiderio non sorga nell'anima mia; io posso ben fuggire tutte le occasioni che lo ecciterebbero. Quando esso è nato io posso ben combatterlo, perchè la mia volontà, la quale è distinta dal desiderio, può contrastargli. Ma quando il desiderio nasce e ancora quando muore, io non posso soffocarlo, nè rianimarlo; ei mi assale o mi sfugge mio malgrado. Dunque il desiderio è un fenomeno puramente passivo: per tal modo l'attenzione non potrebbe convertirsi in desiderio.

Di più, se la preferenza è anteriore alla libertà, e per conseguente alla volontà, essa non è volontaria e libera; cosa è allora la preferenza di Laromiguière? ella ha ben l'aria di un desiderio esclusivo, d'un bisogno predominante, cioè di un semplice movimento organico.

III. *Origine delle idee* secondo Laromiguière.

Ecco la sostanza della sua dottrina. Le idee, in quanto alla loro origine, si dividono in quattro classi:

1. Idee sensibili.
2. Idee delle facoltà dell'anima.
3. Idee di rapporto.
4. Idee morali.

Le idee sensibili hanno per origine il *sentimento-sensazione*, e per causa, l'attenzione esercitantesi per l'intermediario degli organi.

Le idee delle facoltà dell'anima hanno per origine il *sentimento-azione delle facoltà dell'anima*, e per causa l'attenzione che si esercita senza l'intermediario degli organi.

Le idee di rapporto hanno per origine il *sentimento-rapporto*, e per causa l'attenzione e la comparazione.

Finalmente le idee morali hanno per origine il *sentimento morale*, e per causa l'attenzione, la comparazione, il raziocinio.

1° Ma, le quattro maniere di sentire, costituiscono esse quattro fenomeni essenzialmente distinti? Sì, risponde nella sua IV lezione Laromiguière. Allora, replica Cousin, perchè dar loro un nome comune? L'obiezione è semplicissima; secondo noi è invincibile. Si dirà che in generale volevasi rapportare ogni sorgente delle conoscenze umane alla sensibilità, per esser coerenti nelle forme generali con una teoria che ha regnato per molto tempo, dando però alla sensibilità un'accezione assai vasta, onde potervi fare entrare dei fatti nuovi e importanti che da alcuni anni sono stati dalla opinione introdotti nelle discussioni filosofiche? Questa è una ragione da autore, non da filosofo. La filosofia è l'espressione di quello che è, e non un dizionario arbitrario. Ogni confusione delle cose distinte è una violenza fatta alle cose, e per conseguenza alla verità; ogni rapporto chimerico deve essere allontanato dalla scienza; ogni analogia verbale rinviata alla scolastica.

2. Noi non possiamo ammettere con Laromiguière, di porre le idee morali *immediatamente* in un sentimento morale come nella loro sorgente (*a*). Ben lungi da questo, noi crediamo che i sentimenti non prendano il nome di morali se non quando presuppongono idee morali, delle quali per conseguenza essi non sono la sorgente. Le modificazioni passive che noi denominiamo sentimenti sono irresistibili; come tali, non hanno nè merito nè demerito, nè per conseguente sono marcate d'alcun carattere di moralità. L'amore di ciò che noi riguardiamo come un bene è un sentimento al quale non si potrebbe dare il nome di morale, perchè non può esservi moralità nel necessario. Ma l'amore della virtù è un sentimento che possiamo e dobbiamo chiamare morale. Perchè? Perchè suppone per parte di colui che lo prova, la scelta libera delle prove e dei sacrifizj della

(*a*) *Larroque*. Elém. de phil. p. 160.

virtù. Ora questa scelta suppone alla sua volta le idee morali. Se dunque questo sentimento non diviene morale che dopo l'acquisto di idee morali, ne segue che queste idee non hanno per base il sentimento morale. —

Noi non ci occuperemo qui nè della filosofia di *Royer-Collard*, nè di quella di *Cousin* per due ragioni; primieramente perchè le dottrine dei nostri due celebri filosofi sono illustrate nel nostro Corso della Filosofia, e in secondo luogo perchè Damiron ha consacrato a ciascun di essi un articolo nella sua bell'opera del *Saggio sull'istoria della filosofia in Francia nel secolo XIX* (*a*).

(*a*) *Jouffroy* e *Damiron* in parte seguirono Cousin. — *Bautain* (1838) abbandonò l'eclettismo, ma urtò in un altro scoglio; esagerando l'infermità dell'umana ragione parve da principio ripetere ogni certezza dalla sola rivelazione divina, nel che scavò i fondamenti alla stessa rivelazione che presnppone la ragione umana fornita di un criterio supremo di certezza.. (Vedi il *Pestalozza*).

Nel silenzio assoluto che il nostro autore tiene della filosofia italiana, crediamo far cosa gratissima agli studiosi il chiudere questo compendio storico con poche pagine di *Gioberti* sul

PRIMATO DEGLI ITALIANI

NELLE SCIENZE FILOSOFICHE.

« La filosofia Italiana primogenita di Occidente, si rinnovellò più volte sotto varie forme, secondo le diverse vicende civili della penisola, ma si mantenne pura dalla tabe del panteismo o ne fu meno infetta che quella degli altri paesi. Prima di Cristo tutte le filosofie eterodosse vacillarono fra questo sistema e il dualismo, e furono un composto ingegnoso od informe, e più o meno omogeneo od eterogeneo, di questi due sistemi. Il panteismo quasi schietto prevalse in Oriente, se

si eccettuano le sette di Confusio e di Zoroastre, le quali miravano più alla pratica che alla speculazione, erano più attive e morali che raziocinative, e quindi doveano fra le due opposte teoriche appigliarsi a quella, che meglio poneva in salvo la libertà umana. Tuttavia la dualità dell'Iching e dei Naschi adombra oscuramente un'anteriore unità panteistica; e le sottili speculazioni dei loro interpreti sul Taichl e sul Zeruane Acherene, ti fanno subodorare l'emanatismo antichissimo dei primi Taosi, (anteriori a Laotsé, e probabilmente identici ai Samanei dell'Asia centrale e dell'India boreale, i quali paiono aver preceduto l'ultimo Budda di parecchi secoli), e forse di Uscèng e di Aoma. Ora fra tutte le antiche scuole quella che meglio si appressò al vero, rasentando, per così dire, il gran dogma della creazione, ebbe la sua culla in Occidente, fu in gran parte una gloria italiana, e divenne in seguito progenitrice della filosofia greca. Pitagora, Socrate, Platone, splendori di questa, furono tre uomini presso che cattolici, secondo l'età in cui vissero; a comparazione dei quali le altre sette coetanee quasi scismatiche ed eretiche appariscono. Ma tutti e tre conobbero l'imperfezione di quella ortodossia gentilesca, e aspirano indarno a ricomporre la fede primitiva; tutti e tre sentirono profondamente la necessità di un nuovo lume rivelato per dissipare le tenebre dei loro tempi. Il primo di essi, nostrale anzichè greco, e nudrito della vecchia sapienza dorica, etrusca e pelasgica, fondò la scuola italica, e fu il ritratto più splendido che la storia ci porga del prisco senno italiano. Quattro sono le note più insigni del Pitagorismo, in cui risiede la forma più antica e nel tempo medesimo più pellegrina della nostra filosofia. La prima di esse è l'universalità in ogni genere; perchè il savio di Crotona congiunse la vita operativa colla contemplativa, l'arte colla religione, e il suo instituto fu da un tempo un culto, una repubblica, un cenobio, un liceo, una scuola, e un'accademia. Il secondo carattere è l'universalità letteraria e scientifica; imperocchè i Pitagorici ritrassero al vivo la mente enciclopedica degl'Italiani, e abbracciarono ogni disciplina possibile all'età loro, senza contentarsi di cognizioni segregate, ma studiando le attinenze reciproche di tutto lo scibile, e accoppiando al rigor dottrinale il lenocinio dei miti e il

simbolismo dei numeri. Quindi è che presentirono molti trovati scientifici e parecchie fantasie dei moderni; e applicando la musica all'astronomia, furono in poesia i forieri di Dante, nelle speculazioni celesti i precursori del Keplero, del Galilei e del Copernico. Il temperamento del panteismo orientale, mediante la dualità categorica dei dieci principj contrari, è il terzo contrassegno della scuola italica; e ciò che nei moderni, come per esempio, nell'Hegel, è un regresso, fu un vero miglioramento ai giorni del samio o tirrenio filosofo. Tanto più che nel sistema pitagorico la monade sovrasta alla diade assai più spiccatamente che nel dualismo egeliano, e il principio che unifica i contrarj e concilia le differenze, interzandosi fra loro, è l'armonia e non la medesimezza. Finalmente, (e questo è il quarto e ultimo distintivo), si dee attribuire ai savi della Magna Grecia il primo germe occidentale del realismo speculativo e politico, che fa professione di riconoscere nei concetti razionali e nei diritti civili una realtà obbiettiva, un valore assoluto, divino e indipendente non meno dall'arbitrio degli uomini, che dalla contingenza delle cose create e dal capriccio delle istituzioni foggiate sovra di quelli. Il realismo metafisico dei Pitagorici, redato e maturato da Platone e dagli Alessandrini colla dottrina del Logo e del Demiurgo, passò nella scuola cristiana, dove fu svolto e netto da ogni macchia di panteismo, per industria speciale di Agostino, di Anselmo, di Bonaventura e di Tommaso; i quali compongono la tetrarchia della speculazione cattolica, che precedette il gentilesimo risorto di Lutero e di Cartesio. Il realismo civile poi, cioè la monarchia ereditaria, temperata dall'aristocrazia naturale ed elettiva, e formante l'ideale dorico e pelasgico del politico reggimento, modellato sul Cosmo pitagoreo, in cui la terra e gli altri pianeti si aggirano intorno al sole immoto con perpetuo e armonico circolamento, fu dalla scuola crotoniate tramandato all'etrusca Roma; e la favola, che fece di Numa un alunno di Pitagora, come ho avvertito altrove, tiene assai dell'istoria. La repubblica romana fu un vero interregno nato dagli abusi del principato; e quel vasto ingegno di Cesare, se invece di ripigliar l'opera dei Gracchi, avesse riassunta quella di Romolo e di Servio Tullio, ritirando lo stato latino verso i suoi principj,

accordando il patriziato colla plebe mediante l'armonia moderatrice di un braccio regio, e prevenendo i conati poco durevoli, perchè troppo serotini, di Nerva e di Trajano, sarebbe stato salvatore e non parricida della patria.

Roma etrusca non si giovò solo dell'idea pitagorica per migliorare la forma della sua cittadinanza, ma più tardi ne ricevette eziandio le dottrine speculative, quando i semi filosofici sparsi nell'Italia australe dal figliuolo di Mnesarco, e portati in Grecia, trapassando nel Lazio, ripatriarono. Imperocchè le tre scuole elleniche più illustri, cioè l'Accademia, la Stoa e il Peripato, figliate dal moto socratico, furono pronipoti delle orgie italiote; e il gran principio del Noo ordinatore dell'Ile e distinto da essa, cui Socrate tolse dal suo maestro Anassagora, è sostanzialmente un concetto pitagorico. E dagl'influssi della scienza italica provennero quei notabili temperamenti del panteismo, che si trovano in tutte le scuole greche, senza eccettuare eziandio quelle, che più tennero delle dottrine orientali, come l'eleatica e l'alessandrina. La filosofia latina, che fu la seconda forma della speculazione italiana, si distinse per genio dalla greca; la quale, ritornando nella nostra penisola e accasandosi in Roma, prese un volto più austero e pratico, e benchè manco largo del Pitagorismo, non men savio e accordante col retto senso civile. Ondechè lo stoicismo fu la setta ellenica, che meglio attecchì in Roma, ci ebbe più rigoglio di vita e vi assunse una faccia novella; sistema, in cui le ragioni dell'etica prevalgono in bontà e in importanza alle altre parti della scienza, e che si fonda nel dogma della libertà umana, intrinsecamente avverso al panteismo. E sebbene lo stoicismo romano sia più profondo che speculativo, e tanto manchi di ampiezza quanto sovrabbonda di forza, esso è per compenso più morale e religioso, che il Portico greco. E il vizio speculativo della sapienza latina, onde nacque la sua corta durata, corrispose a un difetto conforme, che guastava le romane istituzioni; le quali erano eccellenti per molti versi, ma peccavano in quanto il municipio della metropoli si mangiava la nazione; dal che nacque la guerra delle provincie, non a caso detta italica, e in fine l'eccidio universale della repubblica. Così nel filosofare romano la scienza fu troppo an-

gusta e venne soffocata dall'arte, voglio dire dall'applicazione pratica dei principj; e lo studio delle idee fu posposto a quello dei fatti, con danno tanto maggiore, quanto che negli ordini politici la circonferenza cedette al centro, laddove in filosofia occorse il contrario. Perciò la scienza, come le lettere romane, ebbero poca vita, e insterilirono anco prima di essere assalite e manomesse dai barbari; onde riuscì agevole alla divina sapienza del Cristianesimo, in cui il pensiero e l'azione, l'idea e il fatto, la speculativa e la pratica, si equilibrano ed accordano mirabilmente, il sottentrare in vece di quelle. La filosofia dei Padri, benchè diffusa per la cattolicità tutta quanta, fu specialmente nostra, e può essere considerata come la terza forma del pensare italiano; giacchè, risedendo il suo centro in Roma cattolica, ella ne trasse gli spiriti che l'animarono; onde Tertulliano, Agostino, Bernardo, sebben vedessero la luce fuori d'Italia, meditarono e scrissero alla romana, come latinamente sentirono e operarono Trajano e Seneca, quantunque nati assai lungi dal Tevere e dal Lazio. I Padri ristorarono il realismo pitagorico e platonico, sgombrandolo da ogni nebbia panteistica e informandolo col dogma sovrano della creazione; e l'opera loro fu tirata innanzi e ridotta a termini più rigorosi di scienza dagli Scolastici, italiani di origine e di principato. La Scolastica, che è la quarta forma della filosofia nostrale, si parte nei due campi opposti del nominalismo e del realismo; il primo dei quali, suddividendosi in più sette, rappresenta la dottrina aristotelica nei varj gradi del suo esplicamento, dal fare ancora platonico dello Stagirita, sino al sensismo e all'ateismo di Stratone; fra cui tramezza Teofrasto, mirabile ingegno, ma più arguto nella osservazione dei fatti, che nella speculazione filosofica. Gli autori e difensori più celebri del sistema nominale furono francesi od inglesi, come Roscelino, Abelardo, Occamo; laddove i principi del realismo appartennero all'Italia; giacchè Anselmo di Aosta, e Bonaventura di Bagnoregio espressero con arditezza platonica quella stessa dottrina, in cui Tommaso di Aquino recò la riserva e la rigidezza metodica del Peripato. Così fin dal medio evo e dai principj della Scolastica, cominciò la guerra intellettuale del genio celtico e germanico contro il senno pelasgico ed italiano. E sebbene il divino

Bernardo fosse francese, la sna qualità di monaco e le dottrine da lui sostenute nella pugna con Abelardo, mostrano il conflitto del pensiero romano e ieratico colle innovazioni galliche e laicali. Lo scadere del realismo e della Scolastica fu coetaneo al declinare della dittatura pontificale e del primato italico, e questa doppia declinazione nacque dalle intellettuali e civili influenze dei barbari nella penisola; imperocchè l'Italia e il Pontefice, rappresentando l'idea divenuta popolo ed individuo, non possono serbare lo scettro loro, quando alle idee sottentrano i sensi, secondo i canoni del nominalismo. Il quale è il sensismo gentilesco, introdotto nella Cristianità italiana da barbari maestri sotto il mantello di un falso Aristotele; e fu il primo passo dell'eterodossia moderna, educata poscia e nutrita dal monaco sassone e dal filosofo brettone, come l'eterodossia della Chiesa nascente ebbe origine dai Gnostici, che furono in parte i nominali dell'emanatismo e del panteismo.

Gli studj risorti dell'antichità classica nel secolo quindecimo partorirono una qninta forma di filosofia italiana; la quale fu nella sostanza un rinnovamento del paganesimo. Onde, malgrado il valore non ordinario del Pomponazzi, del Patrizzi, del Cardano, del Telesio, del Bruni, del Campanella e di altri in buon numero, le loro dottrine non allignarono fra noi, e l'ingegno italiano, dismessa quasi affatto la speculazione, attese per due secoli alla sapienza civile e alla scienza calcolatrice e sperimentale, sotto la scorta di due sommi, il Machiavelli e Galileo; fra' quali s'interpose il Sarpi, che tenne del genio di entrambi, e fu loro somigliantissimo per la vastità dello spirito e la natura degli studj, come s'accostò in ispecie al primo, accoppiando le più rare doti con certe preoccupazioni conformi al tralignar degli uomini e allo sdrucciolo dei tempi. La vena speculativa si risvegliò in Italia col Vico; il quale per instaurare il realismo platonico e cristiano, ebbe l'idea stupenda di risalire alle sue prime origini, non greche, ma italiche, ripescando gli elementi della prisca sapienza pelasgica fra gli avanzi della lingua latina, e ricomponendo il corpo di quella, come i geologi moderni rifecero colle ossa sparse le moli e le fattezze organiche di un altro mondo. Ma il Vico non fu inteso a' suoi tempi, e anche ai dì nostri lo

è da pochissimi; non tanto per l'espressiva difficile e gli errori parziali, che annebbiano una parte delle sue dottrine, quanto perchè il suo pensare e sentire profondamente italiano richieggono per essere apprezzati maggior finezza e gagliardia di spiriti, che oggi non si rinviene. La *Scienza Nuova* si può paragonare a una terra feconda, che Iddio campò nell'oceano e tenne lungo tempo incognita e disabitata, riserbandola alla curiosa industria di futuri nocchieri e coloni; così quell'opera stupenda, sepolta nella polvere delle biblioteche, ebbe un secolo dopo da che fu scritta il pregio di una scoperta. Già durante la vita del Vico, le dottrine di Cartesio, che sono il protestantismo applicato alla filosofia, aveano trapelato in Italia e allignatovi per noncuranza, anzichè per eletta e per genio, degli studiosi. Io noto che Lutero e Cartesio, i due nemici più capitali del senno italiano, visitarono la penisola, e riportarono un rancore acerbo ed occulto contro le cose nostre, al quale diedero sfogo colle loro dottrine; e se il filosofo fu, almeno in mostra, men violento e terribile del frate, riuscì eziandio più fortunato; perchè le sue opinioni presero cittadinanza nel nostro paese sotto le due forme successive del razionalismo psicologico e del sensismo. Se non che, anco fra questi traviamenti rifulse la prudenza dei nostri avi; imperocchè abbracciando la peregrina eresia, sapemmo almeno cansarne le conclusioni più enormi e le disorbitanze. Così, per cagion di esempio; il Genovesi temperò nel passato secolo le dottrine del Locke con quelle del Leibniz, e fu anzi eclettico che cartesiano: e il Romagnosi alla nostra memoria fu un sensista assai più moderato e profondo di que' suoi coetanei, che professavano oltre i monti il medesimo sistema. Con questo scrittore finì, si può dire, presso di noi il vezzo servile delle speculazioni galliche; ma siccome coloro, che vissero buon tempo fra i forestieri e dimenticarono in gran parte il genio patrio, penano a ripigliarlo, e non si risolvono a rincasarsi, che dopo avere assaggiate altre contrade, così l'ingegno italiano, scosso il giogo della Francia, e abbandonata la sede della servitù, volle tentare altri paesi, e circuire il deserto, prima di rimettere il piede e quietare nella terra promessa, posseduta dagli antichi padri. Singolar destino che Italia, smarrita da molti secoli la coscienza di sè me-

desima, vada a tentoni per ritrovarla, e la cerchi dove non è, nè può essere, credendo di poter aver pace, finchè non torna, come il figliuol prodigo dell' Evangelio, al seno del genitore. Tal è l' ultima forma della filosofia italiana, che dura ancora al presente; cioè una imitazione ingegnosa delle dottrine scozzesi e tedesche. Il nostro prode e onorando Gallnppi è il Reid dell' Italia, ritraendo gli uomini al vero col retto senso avvalorato da profonda analisi, ma senza uscire dai termini della osservazione e degli esperimenti. Munito di questi snssidi, egli sconfisse gloriosamente il sensismo de' suoi precessori, combattendo colle sne proprie armi, assuefece nuovamente i nostri pensanti a quella sagace riserva sperimentale e induttiva, onde nascono le utili scoperte nel giro dei fatti interni, e che è l' applicazione psicologica del metodo di Galileo. Ma il diritto senso non basta alla filosofia, come scienza, e i fenomeni sensitivi non possono essere perfettamente dichiarati, senza risalire più alto, ed entrar nel santuario recondito della ragione; onde, come nell' età trascorsa la scuola scozzese sottentrò alla scuola critica, così nella nostra il Rosmini succedette al Galluppi, e fondò una setta, che dai vocaboli e dagli accessori in fuori, rinnova ingegnosamente le pretensioni e gli errori del Cartesianismo tedesco, cioè del Kantismo. Il quale, rinnovato e italianeggiato dall' illustre Roveretano, sottostà da un canto alla dottrina scozzese, e a qnella del Galluppi, poichè dilnngasi dalla sicura scorta del comun senso e della sperienza; e dall' altro lato non rimedia ai difetti delle scuole prelodate, poichè la ragione, a cui ricorre, è un vano e sterile simulacro.

Terenzio Mamiani ripigliando l' idea del Vico, rappiccò il filo delle tradizioni filosofiche d' Italia e mostrò coll' esempio (ciò che il Vico non fece, onde tornarono in gran parte inutili i suoi trovati) come si possa e si debba dare ai concetti specnlativi una veste elegante e tutta nostrale che si scosti del pari dalle rozzezze barbariche e dalle scede straniere. Il che è di somma importanza non solo per le lettere, ma eziandio per la speculazione. Il Mamiani nelle sue ultime opere si accosta assai a quella forma di filosofare moderata e sapiente in cui la ragione e l' esperienza, i fatti e le idee, la sintesi e l' analisi mirabilmente si

accordano, perchè essa assegna a ciascuna di queste cose quel grado che le si addice nel lavoro scientifico; la qual forma è quasi un privilegio dell'ingegno italiano che in gagliardìa sovrasta, perchè temperatissimo. Lo stesso indirizzo di pensieri e di studj filosofici rifulse in un uomo nostro coetaneo, il cui nome noto e caro al Piemonte lo sarebbe del pari al resto d' Italia, se la fortuna di lui avesse corrisposto alla bontà e grandezza dell'ingegno dell'animo e della dottrina. Questi fu Luigi Ornato amico stretto ed eroico di Santorre Santarosa. « (*Gioberti* — Primato morale e civile degli Italiani. Parte II.)

Sarebbe debito nostro parlare ora di Gioberti e delle sue opere (*a*); l'altezza e la difficoltà del subietto ne spaventa; — sicchè crediamo più conveniente ripetere di lui quello che fu detto per Machiavelli:

Tanto nomini nullum par elogium.

La storia della filosofia italiana si chiude con la morte del Galluppi. Questo sommo filosofo moriva in Napoli il 13 Decembre del 1846. Pochi giorni dopo il triste avvenimento il chiarissimo Ab. Luigi Corradini (*b*) *Professore di Filosofia Razionale nell'I. e R. Università* di Pisa ne dava dalla cattedra il mestissimo

(*a*) Le opere pubblicate di Gioberti sono le seguenti.

Del *Primato morale e civile degli Italiani*. Ediz. 2.

Introduzione allo studio della filosofia. — Ediz. 2.

Del *Buono.*

Del *Bello.*

Degli *Errori filosofici di Antonio Rosmini.*

Da pubblicarsi

La *Protologia.*

Teorica del sovrannaturale.

(*b*) Il medesimo Prof. Corradini nel 1833 scrisse in Napoli questi versi i quali dovevano esser posti sotto il ritratto dell'esimio filosofo.

Tu all'italo pensier donì vigore;
E il rivale stranier saluta e ammira
Te, fra noi, di Sofia primo splendore.

annunzio ai suoi scuolari con le seguenti brevi ma affettuose parole, che egli cortesemente ci ha favorite.

« Un mestissimo annunzio io sono per darvi, o giovani dilettissimi. — Quegli che tanto onorò l'Italia e la filosofia co' suoi pensamenti, quegli che io considero come mio maestro in filosofia, non è più fra' viventi. Galluppi è morto. — Che la sua memoria sia in eterno benedetta! E la sua memoria debbono benedire i giovani Italiani al quali insegnò le rette vie del filosofare, e li distolse dalle fangose sorgenti oltremontane e oltremarine. Poichè egli » primo, come dice l'illustre Vincenzio Gioberti (Err. filosof. Lett. 10) alzò in questo secolo contro la falsa sapienza gallica una bandiera italiana.... Egli fece solo (Introd. vol. 4 p. 129) e assai meglio e più assennatamente presso di noi, ciò che fu operato dagli eclettici in Francia, sterminando le impure fonti del sensismo. » E dal medesimo Gioberti viene denominato, *venerabile Nestore della sapienza italiana*. Certo, se ora l'Italia ha un pensiero suo proprio non straniero, godendo di una propria filosofia, e risplendendo di valorosi pensatori, a lui lo deve. E gli Italiani ben risposero al suo invito di coltivare la scienza dell'intelligenza umana, e di *far sì*, sono sue parole, *che l'Italia non fosse obliata*. (Critica della conoscenza lib. 1 c. 6).

« Il Galluppi non solo terse l'Italia dall'immondo sensismo che la infestava, ma ancora la premunì contro le tenebre del trascendentalismo Germanico, perchè egli primo in Europa svelò i germi malefici che rampollavano dal Kantismo; ed ognora valoroso campione del vero, combattè intrepido in ogni sua indagine filosofica e contro il sensismo e contro il Kantismo.

« Il giornale di Napoli annunziando il suo partire da noi, ecco come si esprime. — La sua morte fu quella del cristiano perfetto, in tutto corrispondente al suo vivere; giacchè in lui si avverò in eminente modo quella sentenza di Bacone, di essere per gli intelletti schiettamente amanti del vero, un profondo sapere il più possente antidoto contro l'incredulità. Sorto in tempi in cui questa era disgraziatamente in moda fra gli studiosi delle cose filosofiche, il Galluppi non fece che combatterla, non avendo avuto ad impulso, a scorta e a fine del suo filosofare altro che la divina sapienza del Vangelo, altro che la infallibile

fede della croce. Egli con mente istancabile attese a conoscere profondamente tutte le scuole della filosofia, da quella di Platone a quella di Kant, in ciascuna sceverando con acuto discernimento dagli errori le verità, e queste tutte conformi o conducenti alle saute credenze del Cristianesimo. E possiamo pur dirlo con giusto orgoglio, nella storia critica dell'umana filosofia il nostro Galluppi non ha avuto nell'età presente chi il superasse » (a).

« Oh venerando Patriarca de' nostri filosofi viventi, dunque non sei più! Oh casto petto ripieno di sapienza italiana! Oh cuore che palpitasti di amicizia per me, di che sempre sarò memore e superbo; io più non ti rivedrò, pendendo dalle tue labbra riverente e affettuoso qual figlio! .... Tu non sei più fra noi, ma i tuoi scritti vivranno sempre; tu sei disciolto dal corporeo velo e ricevendo il premio de' tuoi talenti indefessamente impiegati a difendere e sostenere la verità, tu ora siedi glorioso fra i nostri grandi ed incliti pensatori, Tommaso, Anselmo, Buonaventura, Vico, Gerdil, ed il tuo Genovesi. Deh! insieme con loro prega l'Eterno Vero, affinchè la gioventù italiana sia sapiente, abbia pensieri, affetti, ed opere, quali si convengono ai bisogni della nostra comune patria l'Italia.

« In pensando alla morte di colui che devo venerare come maestro e che mi amò, la mia voce vien meno, nè oggi posso proseguire il nostro esercizio filosofico, quindi mi taccio. — O anima del mio Galluppi, *ave et vale.* »

(a *Giornale di Napoli.* — XIX Decembre 1846.

CONCLUSIONE

Importanza della storia della filosofia per la filosofia medesima.

Possiamo ritrarre molti vantaggi dalla storia della filosofia per la filosofia medesima. Infatti, tutti i più illustri uomini che hanno onorato l'umanità sono sorti a vicenda ed hanno gettato uno sguardo sopra questa natura morale e intellettuale, la conoscenza della quale è l'obietto della psicologia (a). Essi hanno interrogato questa realità sotto i diversi punti di vista di tutte le epoche, sotto le variate ispirazioni di tutte le questioni. Sotto quanti aspetti non hanno dovuto studiare questa realtà? Quanti fatti, quante confusioni non hanno dovuto chiarire? E quale osservator oserebbe farsi lusinga, benchè diretto da un metodo il più rigoroso, di ritrovare tutto ciò che essi hanno veduto, tutto quello che essi hanno conosciuto, tutto quello che essi hanno indovinato di vero e di reale, in questo campo sì oscuro e sì vasto? Ora esistono le loro osservazioni; esse sono registrate di loro propria mano negli annali della filosofia. Non è questo adunque un ricco tesoro d'informazioni e di notizie, che a veruno converrebbe disdegnare? Infine, non offre al psicologo un mezzo di completare le proprie scoperte, di esaminarne e verificarne l'esattezza? Vi hanno forse dei filosofi così sicuri di sè stessi, da non ingannarsi di trovare in una pagina di Aristotele e di Platone, la descrizione di un fatto da essi pure analizzato?

Adunque benchè l'osservazione possa rigorosamente passar dalla storia nell'investigazione dei fatti e delle leggi della

(a) *Jouffroy*. Mel. phil. p. 256.

natura umana, nondimeno l'istoria può somministrare tali dati, abbreviare talmente la fatica, e presentare un commentario sì istruttivo e una conferma sì luminosa delle verità date dall'osservazione, che sarebbe assurdo, negli interessi della scienza, rigettare i suoi uffici e rinchiudersi esclusivamente nel punto di vista psicologico.

FINE

DEL COMPENDIO STORICO DI FILOSOFIA.

APPENDICE

AL VOLUME PRIMO

A pag. 17, Cap. II.

DEI SENSI

Composizione anatomica della pelle.

La pelle, (*cute*, *integumento*, *derme*, *corion*) essendo una membrana involvente tutto il corpo, e l'organo del tatto generale, così imprendiamo a dirne un poco più latamente di quello che ne abbia fatto il nostro autore.

Questa pelle è unita alle parti sottoposte ai muscoli, ossia tendini ec. con l'intermediario di uno strato cellulo-adiposo. Serve d'inviluppo alle parti periferiche del corpo non solo, ma si *introflette* altresì all'interno del medesimo rivestendo la lunga via gastro-intestinale, i suoi diverticoli, ed altre superficie interne; non esclusi tutti gli altri sensi dei quali in avanti parleremo: in tutti questi siti interni assume il nome di *Muccosa.*

Riguardata la cute dal lato della sua composizione anatomica, si trova costituita di vari strati gli uni agli altri sovrapposti. Alcuni si sono contentati di farne soltanto due strati; 1° Epidermide. 2° Derme. Molti altri fanno vedere esser composta di 3° strati ben distinti; — 1° Epidermide; 2° corpo muccoso o reticolare; 3° Derme. — Ma l'organizzazione intima della pelle dell'uomo è stata sempre molto

oscura, e varj sono stati i pensamenti degli anatomici in proposito. I moderni osservatori hanno fatto importanti progressi riguardanti la struttura intima della pelle; e siccome queste odierne vedute servono a far conoscere le proprietà e funzioni della medesima, quindi non sarà discaro darne un brevissimo cenno.

I moderni annoverano fra gli organi componenti il sistema cutaneo:

I. Il *Derme*, che si può dire il corpo della pelle; con la sua faccia intiera sta a contatto col cellulare sottocutaneo, ed all'esterno presenta un gran numero di piccole prominenze alle quali è stato dato il nome di papille nervose che variano pel numero e grandezza a seconda delle varie regioni del corpo. Esso è obliquamente forato per dare adito ad un'infinità di nervi, di vasi sanguigni, linfatici, e canali escretori ed assorbenti.

II. Le *papille* o corpo papillare, detto pure apparato nervoso, perchè costituito di filetti nervosi che terminano in piccoli rigonfiamenti o papille, che insieme unite formano uno strato uniforme e punteggiato. Si ritiene unanimemente che in queste sia riposta la facoltà tattile e senziente della pelle, più squisita in alcune parti che in altre come nelle dita ec: Forse i *corpuscola Paciniana* trovati specialmente in questi siti sono organi moltiplicatori della facoltà tattile?

III. L'apparato *Diapnogene* (detto ancora apparato dei canali sudoriferi o idrofori) composto di tubi filiformi secretori spirali che terminano alla faccia esterna dell'epidermide con una lieve depressione o specie di poro. Questo è l'organo dell'escrezione del sudore.

IV. L'apparato d'*inalazione* o dei canali assorbenti che sono canaletti inalanti più teneri dei sudoriferi. Pensano alcuni che sieno vasi anastomotici coi linfatici con vene e arterie. Questi sono addetti agli assorbimenti sia fisiologici che accidentali.

V. L'apparecchio *Blennogene* composto di una glandueletta secretoria e di un canale escretore. Il prodotto di questo apparato è la materia untuosa che trovasi abondante ove la pelle forma grandi pieghe come ascelle ec. Questo prodotto è molto utilo specialmente per alcuni popoli, ove il caldo è grande onde preservare gli abitanti dagli effetti nocivi del medesimo.

VI. L'apparecchio *Cromatogene* composto di un tessuto areolare sormontato da tubetti. Questo è l'apparato della materia colorante e delle granulazioni pigmentose, di qui l'albinismo, i mori ec.

VII. Apparecchio *fanerco*; questo è quello che dà luogo ai peli, unghie, e secondo alcuni ancora all'epidermide.

La pelle è l'organo di molte ed importanti funzioni; fra queste primeggia la sensazione tattile. Il tatto è il senso pel quale si distinguono la qualità fisiche dei corpi come il freddo, l'umido, il secco, il molle, il duro, il ruvido, il liscio, la figura, le diseguaglianze ec. Il tatto è il solo che in alcune circostanze può correggere l'organo visivo in parecchie illusioni ottiche, come ad esempio, rimirando una torre può sembrar rotonda ed esser quadra. Il meccanismo del tatto è semplicissimo: allorchè tocchiamo un corpo, l'apparato papillare si inturgidisce, si erige, e riceve un'oscillazione differente secondo la superficie del corpo toccato; tale scuotimento viene comunicato dal comune sensorio coll'intermedio dei nervi ove produce le diverse impressioni.

A pag. 18. — *Come producasi la saliva.*

La *saliva* è un umore che bagna continuamente le pareti della bocca nelle quali è riposto il gusto. Resulta questa dal miscuglio di parecchi liquori, dalla saliva propriamente detta la quale secernono le sole glandule salivali

che sono al numero di sei, da un umore vischioso prodotto dalle glandulette labiali, palatine, linguali ec., infine da un fluido esalato dalle superficj della bocca. I due ultimi liquidi sono continuamente versati nella bocca per umettare e mantenere in stato di freschezza e mollezza le diverse parti contenute in questa cavità. Freschezza e mollezza necessarie, sia per la conservazione degli organi del gusto, sia per la speditezza nei moti della lingua, nell'atto della digestione e nella loquela. L'umore poi prodotto dalle glandule salivari si ritiene non avere altro uso che di mescolarsi con gli alimenti nell'atto della masticazione, di imbeverli, penetrarli e renderli più idonei ad essere assaporati dal gusto, e disporli ad esser più facilmente digeriti nello stomaco.

Se manchi il benefizio della saliva, e del pari sia il bolo alimentare privo di umidità, le papille nervee non saranno nel grado di effettuare il gusto; solamente il bolo alimentare porterà la sua impressione per le proprietà generali tattili. La saliva dunque è indispensabile per discioglière gli alimenti e produrre la sensazione del gusto; *corpora non agunt nisi soluta.*

La proprietà più maravigliosa che risieda nel gusto si è quella di vigilare continuamente, che veruna sostanza tossicologica si faccia strada nelle vie alimentarj, e così resulti deleteria per la vita dell'individuo.

A pag. 20. — *Composizione dell' organo dell' udito.*

L'orecchio esterno comprende il padiglione dell'orecchio e il condotto auditivo. Il padiglione rappresenta una specie di cornetto ovale schiacciato, ed è stato rassomigliato unitamente al suo condotto ad un cornetto acustico. Questo padiglione serve a riflettere i raggi sonori ed a dirigerli nel condotto auditivo; serve a riflettere i suoni, e

per le vibrazioni di cui è dotato, perchè composto di una sostanza fibro-cartilaginea elastica e sottile, ne aumenta la forza e l'intensità. Non tacerò che queste proprietà del padiglione si sono volute da alcuni negare, ma credo a torto, perchè chi è privo di questo ha diminuzione nell'udito, poi se si pone una mano dietro l'orecchio i suoni si sentono meglio.

Il condotto auditivo si estende dall'apice del padiglione fino alla cassa del timpano, però separato dalla medesima da una membrana detta *timpanica*. Questo setto membranaceo è un organo sottile e trasparente, teso fra il fondo del condotto e la cavità timpanica. La membrana del timpano riceve delle vibrazioni nel tempo che le onde sonore la percuotono, ed oggi si ritiene che i suoni acuti la pongono in tensione, i gravi in rilasciamento.

L'orecchio interno si divide in cassa del timpano ed in laberinto. La cassa del timpano è una cavità che presenta le seguenti particolarità degne della massima attenzione per intendere il meccanismo dell'udito: — una catena di ossicini, (martello, incudine, osso lenticolare e staffa) che dalla faccia interna della membrana del tamburo a cui è adeso il martello si portano fino alla finestra ovale, la quale è un'apertura chiusa però dalla base della staffa, che pone in comunicazione l'orecchio medio coll'interno; un'altra apertura detta rotonda che del pari pone in comunicazione queste due cavità, chiusa però dalla muccosa vestiente la cassa timpanica; un'altra apertura molto larga e pervia che comunica con alcune cellule poste al di dietro dell'orecchio dette mastoidee; l'orifizio posteriore della tromba di Eustachio, la quale è un condotto vestito dalla muccosa che si estende dalla cassa del tamburo fino alla faringe; ed altri organi di minore interesse per noi.

Queste parti hanno degli ufficj importantissimi: gli os-

sicini distribuiti in catena, pongono in contrazione o rilasciamento la membrana del tamburo per mezzo di muscoli, e probabilmente comunicano all'orecchio interno le vibrazioni sonore; la finestra rotonda verisimilmente raggiunge questo ultimo scopo; l'uso delle cellule mastoidee pare sia quello di riflettere i suoni ed aumentarne la forza; l'ufficio importantissimo per ultimo della tuba eustachiana, è quello di trasmettere aria esterna nella cassa del timpano e di rinnovellarla, e se questo non avesse luogo ne verrebbe la sordità.

L'orecchio interno detto ancora laberinto, è formato da tre parti distinte; 1 Vestibolo. 2 Coclea. 3 Canali semicircolari. Queste tre cavità comunicano fra loro e coll'orecchio medio. Le medesime sono rivestite di sottil membranella che secerne un umore detto del Cotugno nel quale pescano i delicati filamenti nervosi del nervo acustico.

A pag. 22 e 24. — *Composizione anatomica degli occhi.*

A maggiore intelligenza sostituirei le seguenti linee anatomiche a quelle presentate dal nostro autore riguardanti la composizione degli occhi.

Gli occhi sono posti nelle cavità orbitarie: si sono divisi anatomicamente in parti esterne o accessorie all'organo della visione, o parti proteggitrici di quest'organo (*Tutamina oculi* dell'Haller), ed in globo oculare. Quest'ultimo è un organo quasi sferico, composto di membrane e di umori. Le membrane sono; 1ª la *sclerotica* divisa in *cornea* trasparente ed opaca. Quest'ultima presenta anteriormente un'apertura circolare in cui è incassata l'altra o *cornea trasparente.* E l'una e l'altra sono le membrane più esterne dell'occhio. 2ª La *Coroidea* situata immediatamente sotto la sclerotica la quale è quella che il nostro autore dice *nera e quasi viscosa*; questa è in avanti e si arresta alla circonfe-

renza della cornea. 3ª L'*iride* detta così per la varietà dei colori che presenta. Questa è una membrana da molti ritenuta come una continuazione della coroidea, è rotonda e presenta nella parte media un'apertura detta pupilla. Separa la camera anteriore che è subito al di dietro della cornea trasparente, dalla camera posteriore che resta al di là dell'iride. 4ª La *retina*, è la più interna delle membrane; è composta dall'espansione del nervo oculare. È questo l'organo immediato della visione. Essa, solo può ricevere le impressioni della luce che è quindi trasmessa all'anima mediante il nervo ottico.

Gli umori che trovansi nell'interno dell'occhio sono *l'aqueo*, *il cristallino*, ed il *vitreo*. *L'aqueo* è un umore limpido e trasparente che stà nella camera anteriore e posteriore comunicante per mezzo della pupilla. Il *cristallino* è un corpo lenticolare trasparente involto da una membranella detta cassula, situata nella camera posteriore; quasi subito al di dietro dell'iride; ha una consistenza tale che anche tolta la membrana involvente rimane intiero. Il *vitreo* somiglia il vetro fuso; è una massa molle trasparente che si estende dal nervo ottico sino al cristallino.

Gli occhi sono gli organi della visione; ma questa, con qual meccanismo si effettua?

I raggi luminosi diretti o riflessi che partono da un corpo visibile e pervengono all'organo visivo formano diversi conj, l'apice di essi è all'oggetto la base sulla cornea. I raggi che cadono su questa membrana in una direzione obliqua formano un angolo molto aperto, sono reflessi e non lo traversano, lo che avviene a tutti quelli che cadono sotto un angolo di 48 gradi, cioè passano a traverso la cornea e subiscono in essa una refrazione che li ravvicina alla perpendicolare. Passata la cornea i raggi entrano nell'umore aqneo ove subiscono una seconda refrazione che gli allontana un poco dalla perpendicolare diminuendo la ten-

denza che avevano a convergere, e ciò perchè l'umore aqueo è meno denso della cornea trasparente. Incontrano la pupilla e la dilatano se sono raggi di debole azione, la ristringono se molto vivi, passano a traverso di questa apertura, si presentano quasi paralelli sulla superficie del cristallino, trapassano il medesimo ravvicinandosi sempre più alla perpendicolare, e ciò per doppia ragione; per essere un corpo molto più solido dell'aqueo e per essere fatto a forma di lente convesso-convessa. Attraversano quindi l'umore vitreo meno denso del cristallino, perciò si allontanano un poco, non tanto peraltro perchè sulla retina, la quale ragginngono appena traversato il vitreo, sono riunite in un sol punto. Questa membrana riceve l'immagine degli oggetti, la quale è trasferita all'anima per mezzo del nervo ottico.

A pag. 27.

SENTIMENTO FONDAMENTALE CORPOREO

Il principio senziente non solo ha la proprietà di sentire gli oggetti esterni, ma sente anche la vita del proprio corpo, sente di avere unite a sè delle membra dotate di una forza vitale, docili e obbedienti. Il sentimento che ha il nostro principio pensante di essere unito a un corpo vivo, di vivere, vien chiamato *Sentimento-fondamentale-corporeo.*

A maggior chiarezza giova avvertire la differenza che corre tra *sensazione* e *sentimento.* Questi vocaboli hanno un significato fra loro analogo; esprimono entrambi un sentire dell'anima con la differenza, che *sensazione*, si dice

del sentire le cose corporee esterne; *sentimento* si applica al proprio sentire interno. *Sensazioni* sono il giallo, il verde, il suono, l'odore, il caldo, il freddo. — La fame, la sete, i dolori, il sentire la propria attività e la propria libertà ec. sono *sentimenti*; tale pure il *Sentimento-fondamentale-corporeo.*

A concepire rettamente il *sentimento-fondamentale-corporeo* conviene scevrarlo da ogni altro sentimento; si allontanino tutte le sensazioni della luce, tutte quelle dei sensi esterni, quindi tutti li stimoli capaci di svegliare sentimenti particolari nel nostro corpo, come la fame, la sete ec. Conviene toglier pure dalla nostra fantasia tutte le immagini dei corpi sensibilmente ricevute; in ultimo, scordarsi di tutte quante le sensazioni, le quali per la reminiscenza possono ricomparirci alla mente anche nell'inazione totale dei sensi. Tolte via così tutte le sensazioni esterne e interne parziali, e l'immagine loro, senza le quali ancor sussiste l'animale, vi rimane quello che denominiamo *Sentimento-fondamentale-corporeo*, o sentimento della vita: in esso non si distingue figura alcuna, perchè la figura è data dai sensi esterni; non vi sono colori, non ha confini che lo circoscrivano, e che gli costituiscano un campo preciso nello spazio.

Il sentimento fondamentale corporeo solo, è incapace di dare tutte le cognizioni e idee che noi abbiamo presentemente del corpo e che ci formiamo per mezzo dei cinque sensi esterni. Ciò non ostante, dato che l'uomo avesse il solo sentimento fondamentale corporeo e potesse riflettere sopra di sè, egli avrebbe in quel primo sentimento un campo sufficiente a conoscere che in lui sono congiunti insieme due principj; cioè, che egli sente, e che questo sentimento gli proviene dall'azione di un qualche cosa diverso da sè stesso; sebbene questo qualche cosa nol sapesse poi definire a sè stesso, se non una cagione prossima di quel suo sentimento vitale.

Di più, seguitando l'ipotesi figurata, se un tal uomo volesso imporre un nome a questa cagione propria che agisce in lui, e che il nome che si abbattesse di dargli fosse precisamente quello di *corpo*, certo è che parlando, non si intenderebbero fra loro. E la ragione è chiara; egli non aggiunge altro valore alla parola *corpo* che quello di esprimer la causa di quell' unico sentimento che egli è capace di provare, sentimento che si può dire in certo modo *muto-sordo-cieco* e intieramento *ottuso*, mentre gli altri uomini col vocabolo *corpo* intendono indicare la causa di infinite loro sensazioni, avente innumerevoli gradi di forza e di vivacità nei cinque organi sensorj esterni.

L' uomo limitato al solo sentimento fondamentale corporeo, avrebbe ben poche cognizioni intorno al corpo, anzi una cognizione sola, cioè, che questo corpo è un principio, un non sò che il quale opera su di lui e produce il sentimento. Gli uomini invece dotati degli altri sentimenti hanno innumerevoli modi di acquistare cognizioni intorno al principio sensifero, quindi infinito è il numero delle idee che intorno ad esso si formano. Qui è stata promossa una questione; chi avrà nozioni più sincere e veraci, il primo o gli ultimi? — L' uomo provveduto di un solo sentimento conosce una cosa sola; in essa si eseguiscono tutte le sue cognizioni; a quella cosa egli è obbligato di applicare la riflessione, mentre coloro i quali provveduti di estesa sensibilità hanno maggiori cognizioni, così sono obbligati di applicare la loro potenza reflessiva a molte e varie cose; ora, non è egli più facile di errare in un gran lavoro ove la riflessione deve faticar assai a comporre molte notizie di quello che sia in un piccolo lavoro in cui la riflessione non ha a fare altro che formarsi una sola notizia semplice? Perchè lo ideo andassero scevre da ogni errore bisognerebbe che si realizzassero molte ipotesi, che invece l' osservazione e l' esperienza dimostrano false; farebbe d' uopo supporre che i sensi esterni

rappresentassero i loro oggetti con più verità che il sentimento fondamentale il suo; che i sensi esterni rappresentassero la verità delle cose che ci stanno intorno. Ma l'osservazione e la dimostrazione di tanti filosofi provano evidentemente che le sensazioni non rappresentano la realtà delle cose, ma solo quello che esse eccitano correlativamente in noi; da questo appunto avviene, che lo stesso oggetto è differentemente sentito e differentemente considerato da diversi individui. Di più, non abbiamo già cognizione di tutte le qualità dei corpi, ma solo di quelle che possono provenire dalla impressione che gli oggetti fanno su i nostri cinque sensi; ma ammesso, che a noi venisse dato un altro senso di nuovo genere, differente dagli altri cinque, noi riceveremmo nuove sensazioni e scuopriremmo nei corpi qualità nuove delle quali ora non possiamo formarci idea. Tutto questo prova quanto inadeguate e incomplete siano le nostre cognizioni degli oggetti che percepisconsi per mezzo dei sensi esterni, mentre la sola cognizione prodotta dal sentimento fondamentale è completa e adeguata. L'uomo limitato a quel solo sentimento avrebbe dunque idea più sincera e veridica del proprio corpo, di quello che l'uomo dotato di molta sensibilità dei corpi esterni. — Ma siccome noi siamo nel tempo stesso e l'essere supposto cieco-sordo-muto-ottuso ec., e gli esseri senzienti estesamente gli oggetti esterni, quindi ritrovansi in noi due sorta di cognizioni; — quella per mezzo del sentimento fondamentale corporeo che è una, completa, e adeguata, — e quelle dei corpi esternamente sensibili che sono numerose, incomplete, inadeguate.

Ma questo sentimento della vita, esiste realmente in noi? Molti potrebbero dubitarne dicendo di non accorgersene. Questa asserzione perciò non basta a concluderne la non esistenza. Colui il quale sa meditare, sa astrarre dall'esteriore e concentrarsi in sè stesso, ben si accorge di sentire il sentimento fondamentale corporeo; com'esso, devon

sentirlo tutti gli uomini i quali son tutti uguali ed egualmente creati. Se comunemente quel sentimento non si prova dipende perchè non vi facciamo attenzione. Il volgo che non ha abitudine di meditare, di concentrarsi nel proprio pensiero, non porta l'attenzione e l'osservazione su ciò che per essere continuo in lui, non gli produce veruna impressione nuova che ecciti la curiosità. Il sentimento fondamentale corporeo essendo costante e abituale, si sente costantemente e abitualmente, ma di lui non sappiamo accorgerci. Non devesi però concludere che egli non esista. Se in lui potesse avvenire qualche cangiamento, ognuno tosto lo avvertirebbe e sentirebbe; d'altronde è certo, che l'osservazione particolare, la meditazione, la interna intuizione, ne scuoprono l'esistenza e mostrano come questo sentimento continuamente e incessantemente si esercita su di noi (*a*).

A pag. 93, — Cap. XII.

DEL GUSTO E DEL BELLO.

Meglio che un'appendice si dimanderebbe un libro a ben giudicare la dottrina contenuta in questo capitolo; laonde ci sarà forza dirne quel tanto che basti a mettere i giovani in via di conoscere come essa dottrina non sia in tutto vera, nè quanto il bisogno vorrebbe, completa.

Il Gusto è detto una facoltà dello spirito, mediante la quale discerniamo e sentiamo le bellezze della natura e

(*a*) Sul sentimento fondamentale corporeo si può riscontrare — *Rosmini*. Antropologia Lib. II. Sez. 1. Cap. 8. — *Pestalozza*. Elementi di filosofia. Vol. 1. Sez. 1. Cap. 1. Art. 2.

dell'arte. Ora, se il gusto è una facoltà dell'anima, come potremo propriamente dividere il gusto in *fisico* ed *esteriore*? Vorremo bene intendere che questa partizione implica gli obietti circa i quali versa il gusto, e non vuol porre una reale distinzione in una facoltà dello spirito e molto meno materializzarla. Ma nelle scienze qualunque improprietà del dire è causa di errori; e ad ogni modo questo linguaggio ci rivela da quai fonti si deriva la dottrina del nostro autore, i quali sono più presto dei filosofi sperimentali e dei materialisti che degli spirituali. Per la qual cosa si vorrebbe mostrata prima, la falsità del principio filosofico tolto a guida da questo illustre francese, e quindi scendere a considerare come tutta questa dottrina del Gusto e del Bello sia macchiata dello stesso peccato. Ma oltre che sarebbe questa troppo lunga e difficile opera, noi ci partiremmo dal fine che ci siamo proposto e dai limiti che ci sono conceduti.

Il Gusto piuttosto che una facoltà dell'animo, io vorrei chiamato un'ingenita disposizione di natura. E perchè se essa non è ben culta, non risponde al fine per cui ci fu donata, così direi, essere il Gusto — un'ingenita disposizione di natura resa acconcia dallo studio, dall'esercizio, e dalla consuetudine, a cogliere, dirò così, issofatto e a sentire potentemente il Bello. —

E in verità non tutti gli uomini sono da natura costituiti in modo che valgano a gustare quei nobili diletti che dalla contemplazione del Bello scaturiscono. E quei medesimi che di tanto furono donati, se di utili studj e di continuati esercizj non si ajutarono, si vantaggeranno di poco sui primi. Chi direbbe mai che l'Apollo di Belvedere sia giudicato egualmente bello per tutti? Chi la trasfigurazione del Sanzio o la Comunione del Domenichino? Le Georgiche furono e saranno, finchè la vera bellezza sarà tenuta in pregio, il più perfetto modello da ammirare. Pure quanti pochi all'Eneide le preferiscono! E quanti non sono, i

quali antipongono all'Orlando la Gerusalemme, e quella favola di gentilezza e di eccellenza tutta greca, l'Aminta?

Se dunque non tutti gli uomini colgono e sentono ugualmente il bello, e se meglio lo colgono e sentono coloro che che nello studio di esso bello assaissimo si esercitarono, resta che non in tutti gli uomini si trovi questa potenza, e che quelli i quali ne vanno forniti, siano necessitati di coltivarla studiosamente. I Latini a significare un giudice perfetto della bellezza, lo dicevano, uomo *emunctae naris*; noi, uomo di squisisito gusto, a somiglianza di colui, il quale postosi in sulla lingua un cibo composto di varie sostanze, le sappia, distinguendole, direi quasi enumerare, e del loro buono accordo pigliare compiuto diletto. Ma quanto esercizio non si dimanda per giugnere a questa fisica eccellenza! E crederemo di potere senza altro che quella disposizione la quale sortimmo, giudicare e finalmente sentire le svariate e moltiplici bellezze di che ci cono occasione la natura e l'arte? Noi siamo fatti tali, che senza sapere la ragione ci troviamo tratti da simpatia irresistibile piuttosto verso questa che quella cosa, piuttosto verso questo che quello o scrittore, o pittore o scultore che sia. Anzi, egli è un fatto, che sorgono a quando a quando di siffatti uomini, i quali colla potenza del loro genio modificano e atteggiano al loro sentire il sentire di tutto un secolo, e si fanno poi guida ed esempio a tutti gli avvenire. Ora, il lungo studio in costoro fu sempre avuto per mezzo acconcio a rendere perfetto il proprio gusto. E veramente come che la bellezza non sia una sostanza, nè una soggettività, ma un non sò che di obiettivo, come vedremo, nè cosa che sia relativa ma assoluta, pure è da dire, che la mente nostra mercè l'uficio della fantasia e della immaginativa non s'innalza alla contemplazione del bello, se o la parola o altra cosa non ne fornisce la occasione. Ma perchè questa occasione vada a suscitare un effetto nell'animo nostro è mestieri dell'ope-

razione dei sensi i quali sono più o meno acconci all' ufficio e più o meno perfetti, secondo che più o meno furono esercitati. L'antiquario che giudica di una tal moneta solo col fregarla con le estremità dell' indice e del pollice mostra a quale finezza di perfezione possono venir condotti i nostri sensi. E questa perfezione dobbiamo con lungo e paziente esercizio a noi procacciare, se vogliamo della bellezza divenire giudici perfetti, e creatori ammirati, invidiati. E in vero, se i sensi non ci trasmettessero prontamente e fedelmente, questo la dolce armonia e melodia del suono, quello i colori e le figure, come noi potremmo, dentro noi stessi, contemplare dilettati e presi da maraviglie le svariate bellezze dell' arte? Vorremo dire, che la preghiera del Mosè piace ad ognuno indistintamente; oppure che chi la creò ne dovette sentire e ne sente più che altri la magica potenza? E l' armonia del verso Virgiliano vuole certo piacere a chiunque abbia orecchi per riceverla; pure parrà divina solo a colui che per lungo studio già si conosca di tutto il magistero delle sacre muse. Questi senza fatica alcuna si godrà di quelle bellezze più presto uniche che rare; e però con più diletto di colui al quale per ciò si domandi alcuna fatica; ed anzi con tanto più diletto, quanto delle mille bellezze, di che ci è cagione quella poesia divina non ne perderà per una. Pertanto è da conchiudere che più sarà lo studio e l' esercizio che noi porremo nella natura e nell' arte, e più diverrà perfetto il gusto; e con il gusto le facoltà di giudicare e di immaginare. Imperocchè invitati dalla natura e dalle arti a considerare i tipi estrinsecati dalla divina ed umana potenza, non solo ci vantaggeremo nella facoltà del giudicare pei confronti che ne sarà forza di fare coi tipi che noi formiamo in noi col ministerio della fantasia idoleggiante il vero, ma la fantasia stessa pur mossa da questo confronto e da lui temperata e regolata, si farà acconcia a creare dei tipi, i quali anch' essi

estrinsecati che siano, vengano ad aumentare le maraviglie di quelle arti, che si dicono belle, e che dal giovare si dicono umane. Il che basti a mostrare quanto importi di ripetere spesso ai giovani quel profondissimo dettato Oraziano:

. . . . Vos exemplaria Graeca
Nocturna versate manu, versate diurna.

Dicendo il nostro autore del bello, rivela più chiaramente che altrove come la sua dottrina patisca difetto di quella bontà che scaturisce dal vero. Eclettico a similitudine dello scrittore che si è tolto a guida, cerca il vero or di quà, or di là; in un luogo lo dimanda a Cousin, in altro a Reid l'illustre corifeo della scuola scozzese. Lo ha trovato egli? o meglio, gli era possibile di trovarlo?

L'eclettismo considerato come sistema filosofico, e secondo che le dichiara lo stesso Cousin nella prefazione al Manuale della Storia della Filosofia di Tennemann, non rigetta alcun sistema, e non ne predica alcuno come in tutto conforme al vero; ma di quà lascia una cosa, di là ne prende un'altra; insomma, elegge da tutti quello che gli pare vero e buono, e però durevole. Ora, se tu tieni che niun sistema sia assolutamente vero, niuno assolutamente falso, dovrai pur tenere che in qual si voglia sistema si vuol trovare una particella di verità. Ma se ciò fosse, si dovrebbe porre che lo spirito umano non sia uno. Chi vorrebbe dir ciò? Chi vorrebbe credere che in questo filosofo trovisi la *sensibilità*, in quello l'*attività libera*, in un altro la *ragione*? E dico questo, perchè queste e non altre sono le sorgenti alle quali Cousin riconduce tutti i sistemi. E facciamo quest'altra ragione ancora. Quando si dice che alcun sistema non è assolutamente vero, nè assolutamente falso, s'intende di affermare che il fondamento, ovvero principio

di qual si voglia sistema, non è nè in tutto vero, nè in tutto falso. Ora io domando, non è egli vero che proprio ed essenziale di un principio è di esser uno? E se è, come questo principio essenzialmente uno può contenere due particelle di cose che si escludono, si distruggono, cioè alcuna cosa di vero, ed alcuna cosa di falso? Non è dunque vero che niun sistema sia essenzialmente vero, niuno essenzialmente falso, ma è bensí vero il suo contrario. E per venire a un particolare, onde giungere là dove è nostro intendimento, diremo che il fondamento o principio della scuola scozzese sia vero? perchè la dottrina del bello, seguitata dal nostro autore è figlia legittima di quella scuola. E qual è questo principio, questo principio che la costituisce e la diparte da ogni altra? Forse che le verità necessarie sono dall'animo nostro? Se ciò ponesse, la scuola scozzese non diversificherebbe dalla Platonica, che pur dallo spirito le deduce. Ma la scuola scozzese nega la dipendenza di queste verità da verità superiori, le quali fuori del nostro intendimento, esistano eterne in Dio. Nondimeno queste verità necessarie sono nell'animo nostro. E se sono, dipendono esse o non dipendono da verità superiori? Se dipendono, manifesto è, che il principio della scuola scozzese è falso, se non dipendono, egli è vero. Ma e chi non riconosce nelle verità necessarie, o in altri termini, nelle idee generali, un non so che di immutabile e di eterno? E se tutti convengono in questo, non resta, che ammettere delle due cose l'una, cioè, o che l'animo nostro è unito ad un essere immutabile, eterno, come è proprio dei Platonici, oppure che esso animo sia di sua natura eterno, immutabile, quanto è a dire, Iddio. La quale sentenza è di Fichte laddove ragiona sul principio di Kant, che infine è quello medesimo della scuola scozzese. E a vero dire, non rimane a questa scuola, considerata nei suoi principj, che, o di risalire al principio platonico, o di ca-

dere nel panteismo; se pure dopo di essersi studiata di spogliare invanamente le idee generali del carattere di immutabilità e di eternità, dopo di averle ridotte a dei puri possibili, verificabili coll'esperienza, non giugne a confonderle con la percezione, e però a divenire sensualista. Reid e Dugald Stewart hanno condotto a tanto questa scuola, che pure fu onorata dal divino Aquinate; altissimo spirito, il quale seppe egli solo tenere il fermo in quella incerta via, perchè egli solo seppe conservare alle idee generali i loro proprj caratteri, e la propria loro realtà. Che maraviglia è pertanto, che la dottrina del bello esposta dal nostro autore, come quella che è una copia perfetta della dottrina di Reid, sia non solo manchevole, ma dia apertamente nel falso? La bellezza non è più un'appartenenza dell'animo, ma cosa che è fuori di noi; tu la trovi nel colore, nella forma, nel suono, nel movimento; essa è una qualità delle cose; essa è una percezione. Dunque ella è anche relativa; e se è relativa, la vedi confusa col piacevole e coll'utile. Ma a volere sfuggire a queste conseguenze estreme, non vi ha che un mezzo, qual'è quello di porre le idee generali coi caratteri che sono proprj a loro, e tra quelle collocare l'idea del bello, assoluta, immutabile, eterna. E chi mai la direbbe mutevole, se questi non fosse colui, che confonde il bello con le qualità delle cose, col piacevole, coll'utile? Ma se ciò fosse, l'idea del bello non potrebbe anche distruggersi? Eppure ella dura eterna, sebbene sia distrutta la statua che dell'idea di esso bello era adornata. Oltre di ciò ella sarebbe una subiettività; il che torna il medesimo quanto dire, che ella sarebbe il piacevole, l'utile, una percezione. E sarebbe cosa materiale, ed esteriore, e tutti, come fu avvertito, i quali abbiano occhi, la percepirebbono, così i bruti, come gli uomini incolti e barbari.

Ma noi quando trovammo buono di porre a guisa di appendice alcune considerazioni intorno alla dottrina del

Gusto e del Bello seguitata dal Caro, non ci proponemmo certo di distendere un trattato del Gusto e del Bello. Nostro intendimento era di esaminare la bontà del principio filosofico, d'onde veniva quella dottrina di estetica; e questo crediamo di aver fatto non senza chiarezza, sebbene con brevità. Perchè noi tenghiamo, che quante volte sia dimostrato non vero il fondamento di un sistema filosofico, sia del pari mostrata non vera qualsivoglia dottrina che se ne derivi; tutto al più essa sarà tollerabile, sarà utile, ed anche buona in qualche particolare; sebbene anche in questo debba in ultimo sentirsi il difetto dell'origine sua.



A pag. 154.

—

Classazione Zoologica degli Animali.

Credo utile ai giovani presentare loro un quadro della distribuzione di tutti gli animali. I naturalisti moderni hanno diviso gli animali in IX gruppi o classi ben distinte a seconda del maggiore o minore sviluppamento della loro struttura; ciascuna di queste classi si suddivide in ordini, in generi ed in specie; e sono disposti in senso inverso del loro perfezionamento di struttura, cioè, cominciando dai meno perfetti.

ANIMALI INVERTEBRATI	IX. ZOOFITI.	Ceratofiti	1.
		Litofiti	2.
		Microscopici	3.
		Malacodermi	4.
		Echinodermi	5.
		Elminti	6.
	VIII. MOLLUSCHI.	Cefalopedi	1.
		Steropodi	2.
		Gastropodi	3.
		Brachiopodi	4.
		Cirropodi	5.
		Acefali	6.
	VII. VERMINI.	Brachiodeli	1.
		Endobranchi	2.
	VI. CROSTACEI.	Astacoidi	1.
		Entomostraci	2.
	V. INSETTI.	Coleotteri	1.
		Ortotteri	2.
		Nivrotteri	3.
		Imenotteri	4.
		Emitteri	5.
		Lepidotteri	6.
		Ditteri	7.
		Atteri	8.

ANIMALI VERTEBRATI	IV. PESCI.	Trematopni	1.
		Chismopni	2.
		Eleuteropomi	3.
		Telobranchi	4.
		Olobranchi	5.
		Sternotigi	6.
		Criptobranchi	7.
		Ofycti	8.
	III. RETTILI.	Chelonii	1.
		Soriani	2.
		Ofilii	3.
		Batracii	4.
	II. UCCELLI.	Rapaci	1.
		Passeri	2.
		Picchii	3.
		Gallinacei	4.
		Echassier	5.
		Palmipedi	6.
	I. MAMMIFERI.	Bimani	1.
		Quadrumani	2.
		Chirotteri	3.
		Digitigradi	4.
		Plantigradi	5.
		Pedimani	6.
		Divoratori	7.
		Sdendati	8.
		Tardigradi	9.
		Pachidermi	10.
		Ruminanti	11.
		Solipedi	12.
		Amfibii	13.
		Cetacei	14.

FINE DELL' APPENDICE.

TEMI

DI

FILOSOFIA RAZIONALE ELEMENTARE

PER L'ESAME D'AMMISSIONE

ALLE UNIVERSITÀ TOSCANE.

NB. *I Temi per quest'esame sono i medesimi che servono per l'esame di* Baccelliere *in Geometria, Trigonometria ed Algebra.*

I. Oggetto ed importanza della Filosofia. — Sua definizione e divisione.

II. Che si intende per facoltà dell'anima?

III. Coscienza, e quali fatti o fenomeni ci fa conoscere.

IV. Sensibilità e suo uffizio.

V. Percezione; e sistemi dei filosofi per spiegare la comunicazione del mondo interiore col mondo esteriore.

VI. Astrarre e generalizzare due operazioni distinte.

VII. Memoria; e identità personale.

VIII. Origine delle idee.

IX. Idee di sostanza conforme l'insegnamento del Galluppi.

X. Idea di causa.

XI. Idea dell' *Io* umano; sua unità e identità.

XII. Natura dell'anima, e sua distinzione dal corpo. — Come si distingue il proprio corpo dagli altri?
XIII. Attività dell'anima; e da noi in qual modo si conosce la volontà?
XIV. La volontà sotto certi riguardi dipende dall'intelletto; e sotto certi altri riguardi influisce sopra esso intelletto, ed anco sopra la sensazione.
XV. L'uomo ha il sentimento di sua ingenita attività nel volere, e tutto indica che è dotato di libertà.
VI. Immortalità dell'anima.

Logica.

XVII. Che è la Logica? — Mezzi di conoscere il vero che sono in potere dell'uomo.
XVIII. Del linguaggio e della parola.
XIX. Modi diversi di argomentare.
XX. Metodo e sua utilità.
XXI. Definizione e divisione.

Teodicea.

XXII. Esistenza di Dio.
XXIII. Attributi di Dio.
XXIV. Culto religioso. — Con un Dio buono perchè esiste il male?



INDICE

DEL SECONDO VOLUME.

PARTE TERZA.

FACOLTA' MORALI DELL' UOMO.

PARTE QUARTA.

MORALE O DIREZIONE DELLE FACOLTA' MORALI DELL' UOMO NELLA RICERCA DEL BENE.

NOTE ALLA PARTE TERZA.

NOTE ALLA PARTE QUARTA.

COMPENDIO

DI STORIA DELLA FILOSOFIA.

FILOSOFIA ANTICA.

PERIODO SECONDO.

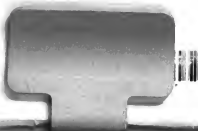
FILOSOFIA DEL MEDIO-EVO O SCOLASTICA.

APPENDICE

AL VOLUME PRIMO.

FINE DEL SECONDO ED ULTIMO VOLUME.





LIBRI VENDIBILI

PRESSO

RICORDI E JOUHAUD